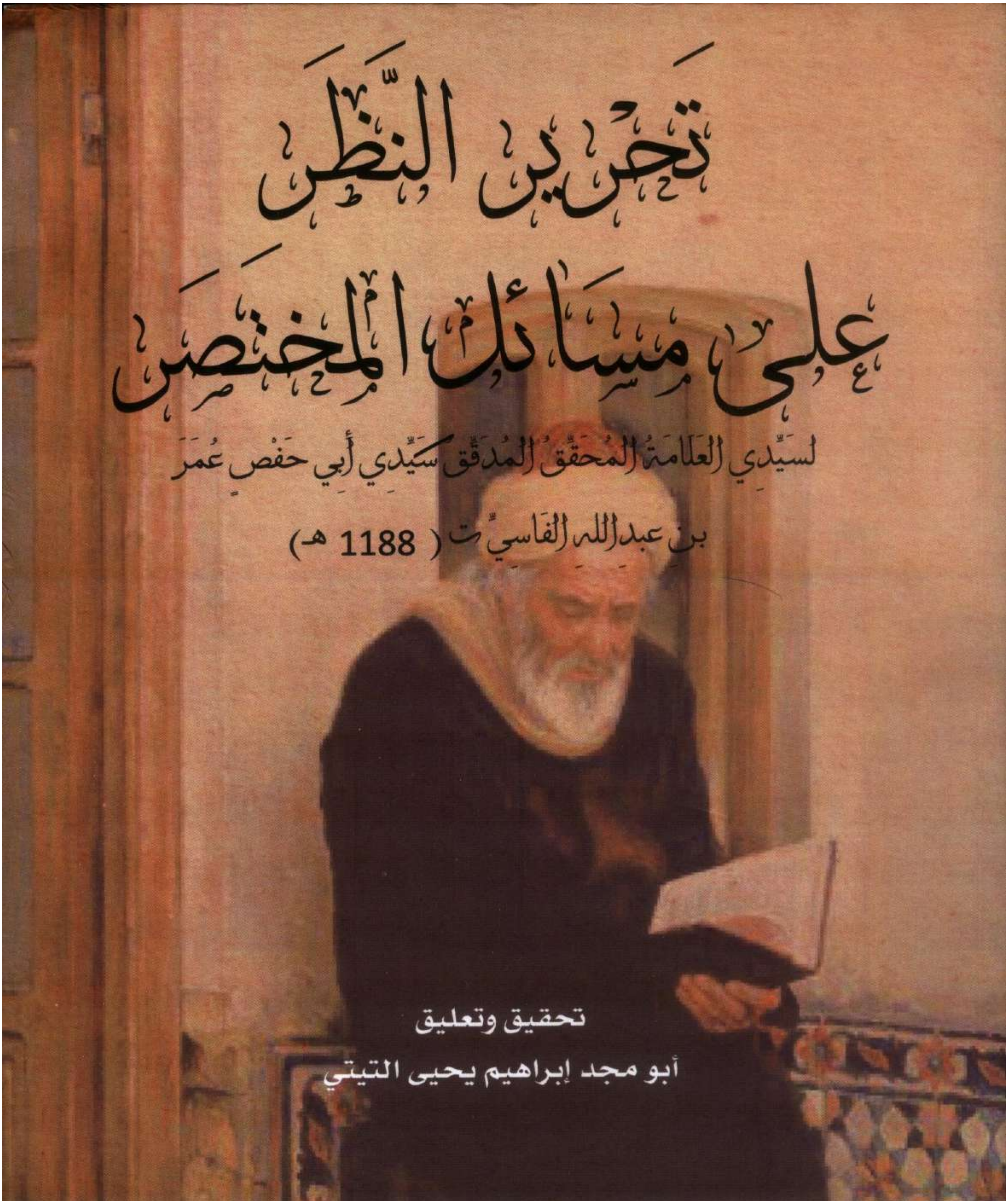
تحرير النظر

على مسائل المختصر

لسيدي العلامة المحقق المدقق سيدي أبي حفص عمر

بن عبد الله الفاسي ت (1188 هـ)



تحقيق وتعليق

أبو مجد إبراهيم يحيى التيتي

للنشر والتوزيع
PUBLISHING & DISTRIBUTING

بسم الله الرحمن الرحيم

تحرير النظر
على
مسائل المختصر

تَحرِيرُ النَّظَرِ

عَلى

مَسَائِلِ المختَصَر

لسيِّدي العَلامَة المُحقق المُدقِّق سيِّدي أبي حَفْص عُمَر

بن عبدِ الله الفاسيِّ ت (1188هـ)

اعتنى به وعلّق عليه

أبو مجد إبراهيم يحيى التيتي

الطبعة الأولى

2021م

للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2021/9/5162)

160.01
الفَاسِيّ ، أَبِي حَفْصٍ عُمَرَ بن عبدالله
تَحْرِير النَّظَرِ على مسَائِلِ المختصر، أَبِي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ عبدالله، تحقيق أبو مجد إبراهيم يحيى التيتي - اربد، دار ركاز للنشر والتوزيع،2021.
2ج( ) ص
ر.إ: 2021/9/5162
الواصفات: المنطق// العلوم الإسلامية//الفلسفة

ردمك : ISBN:978-9923-44-097-1

ركاز للنشر والتوزيع

Rikaz for Publishing and Distribution ركاز للنشر والتوزيع

الأردن – اربد

E-MAIL: rikazpublisher@gmail.com

Mobile: +962797984602

@rikazpublisher

مُقَدِّمَة

الْحَمْدُ لله الْعَالِمِ بِالْكُلِّيَّاتِ وَالْجُزْئِيَّاتِ، الْهَادِي إِلَى حَلِّ صِعَابِ الْمَعْقُولِ بِطُرُقِ اكْتِسَابِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصْدِيقَاتِ، وَالصَّلاَةُ و السَّلاَمُ عَلَى سَيِّدِنَا محَمّدٍ الْجَامِعِ لأَجْنَاسِ الْكَمَالاَتِ وَالْفَضَائِلِ، الْمُخْتَارِ منْ أَفْضَلِ الأَنْوَاعِ، وَأَشْرَفِ أَصْنَافِ الأرومَاتِ وَالْقَبَائِلِ، وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ ذَوِي الْعُقُولِ الزَّكِيَّةِ وصَائِبِي الأَنْظَارِ، وَعَلَى التَّابِعِينَ وَمَنْ تبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ من ذَوِي الأَنْوَارِ وَبَدَائِعِ الأَسْرَارِ.

أمّا بَعدُ:

وَعَلَى الطَّرِيقِ الَّذِي رَسَمْنَاهُ في إِخْرَاجِ تُرَاثِ الأَسْلاَفِ عَامّةً وَالْكُتُبِ الْمَنْطِقِ خَاصّةً لَا نَزَالُ نَسِيرُ وَنسلُكُ، مُحَاولِينَ إِحْيَاءَ ما انْدَثَرَ، وفَاتحِينَ الْبَابِ لما غَابَ بَعْدَ أَنْ ذَاعَ واشْتَهَرَ، وهَا هُوَ أَيُّهَا الْقَارِئُ الْكَرِيمِ سِفْرٌ حَوَى دَرَجَاتٍ من دَقِيقِ الْفَهْمِ، وَحُسْنِ السَّبْكِ، ما عَجَزَ عَنْ إِيرَادِهِ ما كبُر حَجمُهُ، وَكَثُرَ رَقْمُهُ بِدُونِ طَائِلَ تَحْتَهُ، وَزِدْ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْتَاجِ عَلَمٍ من أَعْلَامِ الْفِكْرِ الاسْلَامِي وَمَن الْمَدْرَسَةِ الْمَغْرِبِيَّةِ، هُوَ سَيِّدِي الْعَلاَمَةُ الْمُحَقِّقُ الْمُدَقِّقُ سَيِّدِي أَبُو حَفْصٍ عُمَرُ بنُ عبدِاللهِ الْفَاسِيُّ ت (1188ه)، في حَاشِيَتِهِ الْمُسَمَّاةِ تَحْرِيرُ النَّظَرِ عَلَى مَسَائِلِ الْمُخْتَصَرِ عَلَى شَرْحِ الْعَلاَمَةِ الشَّرِيفِ الإِمَام أَبُو عبدالله محمّد السَّنُوسِيُّ عَلَى مختصره الْمَنْطِقِيّ، جَلّى مُبْهَمَاتِهِ، وَكَشَفَ مُغْلَقَاتِهِ، وَأَسْفَرَ عَنْ تَفَهُّمِ لِكَلَامِ أَهْلِ الْفَنِّ، وتَعَقّلِ لمبَاحِثِهِ.

فَنَسْأَلُ اللهَ أَنْ يَرْحمَ الجَمِيعَ وَيكْتُبنَا مَعَهُمْ منَ الفَائِزِينَ، وَنسْأَلُ اللهَ الْقَبُولَ وَاللهُ مِن وَرَاءِ الْقَصْدِ.

كَتَبَهُ مُحَقِّقُهُ العَبدُ الضّعِيفُ

ابراهيم يحيى بن محمد التيتي

المبحث الأول: ترجمة العلامة والمحقق أبو حفص عمر بن عبد الله الفاسي.

الشيخ الإمام العلامة، الدراكة المشارك الفهامة، سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درسا وتصنيفا، مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، المستنبط للأحكام بالاستدلال المحقق، على طريقة أهل الاجتهاد المطلق، العارف بالله، المحب لأولياء الله، أبو حفص سيدي عمر بن عبدالله بن عمر بن يوسف بن العربي ابن الشيخ أبي المحاسن سيدي يوسف الفاسي الفهري[1].

ولد بفاس، وكان لا يذكر تاريخ ولادته اقتداء بالسلف، وكثيرا ما كان ينشد في ذلك لنفسه:

المَـــرءُ يُســـــأَلُ دَائِـــمًا عَـــنْ سِـــنّهِ   وَالــرّأْيِ وَالمُـــالِ المَســـودِ مـــنْ يَسُـــودُ

فَـــإِذَا سُـــئِلْتَ فَـــلَا تُجِـــبْ عَـــنْ وَاحِـــدٍ   خَـــوفَ المُكَـــذّبِ والمكَفّـــرِ وَالحَسُـــودِ

ولد بمدينة فاس سنة 1125هـ/ 1713[2]، وبها نشأ في حجر أبيه عبد الله بن عمر الفاسي (ت1146هـ)، الذي زرع فيه منذ صباه شغف طلب العلم والسعي في تحصيله، فكان أول ما بدأ به -جريا على عادة المبتدئين- حفظ كتاب الله العزيز، وأخذ جملة من مبادئ العلوم الشرعية عن والده.

---

(1) انظر ترجمته في كل من: طبقات الحضيكي، (2 /523-525)، وسلوة الأنفاس، (1 /384-386)، وشجرة النور الزكية، (357)، وإتحاف المطالع، (1 /1188)، ومقدمة تحقيق كتاب اقتباس أنوار الهدى فيما يتعلق ببعض وجوه الأداء.

(2) سلوة الأنفاس: 1 /339.

شيوخه:

وعن قريبه الشيخ أبي عَسْرِيَّة محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي (توفي في حدود 1150هـ)[1]، الذي قرأ عليه العلوم الشرعية، ولم تقف همة مترجمنا عند هذين الشيخين، بل تاقت نفسه إلى النهل من معين غيرهما، وازدادت نشوة الطلب عنده، وشدة الحرص على صرف أوقاته في محاضر العلماء المبرَّزين، فكان من جملة هؤلاء الذين تشرف بالجلوس إليهم:

أبو العباس أحمد بن علي الوَجَّاري (ت1141ه) ومحمد العراقي[2] اللذين أخذ عنهما اللغة العربية.

واعتمد في رواية الحديث بأقرب أسانيده على علي بن أحمد الحريشي(ت 1143هـ أو 1145ه)[3]، الذي سمع عليه أوائل الكتب الستة، وأجازه فيها وفي غيرها:

وهو: علي بن أحمد المالكي المغربي الفاسي، نزيل المدينة المنورة، الشهير بالحريشي.

الولي، الصالح، الكامل، شيخ الشيوخ، صاحب القدم والرسوخ، ولد في حدود سنة اثنين وأربعين وألف، وكان شيخاً فاضلاً زاهداً عابداً محدثاً عالي الإسناد، يروي الكتب الستة وغيرها، عن العلامة المشهور في القطر المغربي الشيخ عبد القادر وابن علي الفاسي، وله مشايخ غيره.

من كتبه: " شرح الشفاء ـ خ " مجلدان، و " شرح الموطأ " ثماني مجلدات، و " شرح منظومة ابن زكري التلمساني ـ خ " في مصطلح الحديث، و " اختصار نفح الطيب ـ خ " في

---

(1) عناية أولي المجد: ص: 54.

(2) سلوة الأنفاس: 3 /17.

(3) فهرس الفهارس: 1 /343-344.

الزيدانية بمكناس و " اختصار الإصابة ـ خ " الأول منه في خزانة الرباط(1469 ك) ورسائل وفتاوى[1].

وكانت وفاته بالمدينة المنورة في غرة جمادى الأولى سنة ثلاث وأربعين ومئة وألف رحمه الله تعالى.

● وأبو العباس أحمد بن مبارك اللَّمَطي (ت1156هـ)[2]، الذي درس عليه الأصلين وعلوم الجدل والبلاغة والمنطق والتفسير، وهو:

العلاّمة، الحافظ، المتبحر، الجهبذ، المحرر، المدقّق أبو العباس أحمد بن مبارك ـ وبه عُرف ـ ابن محمد بن عمر السجلماسي اللَّمَطي؛ بفتحتين نسبة إلى لَمَط، رهط من سجلماسة؛ الفاسي الدار والقرار، يتصل نسبه بأبي بكر الصديق رضي الله عنه، فهو أيضا البكري الصديقي[3].

ولد في حدود(1090هـ) ببلده سجلماسة، وأخذ بها قراءة السبع على ابن خالته، وابن عمِّ والده، الولي الشهير، الزاهد الكبير أبي العباس أحمد بن محمد الحبيب(ت1165هـ)، كما أخذ عنه شيئا من علم النحو، وفي سنة(1110هـ) رحل إلى فاس بقصد استكمال التحصيل والاتصال بشيوخ العصر، فلقي جمّاً كثيرا منهم، واستفاد من علومهم، كالإمام العالم العلامة أبي عبد الله محمد بن عبدالقادر الفاسي(1110هـ)، والعلامة الحافظ للمعقول

---

(1) سلك الدرر 3: 205، وفهرس الفهارس (1: 253)، وشجرة النور (336)، ودليل مؤرخ المغرب (1: 232) الطبعة الثانية.

قلت: وأهل المغرب ينطقون " الحريشي " بتسكين الحاء وكسر الراء، مصغراً، على طريقة العامة فيهم، وفي التاج (4: 297): "روحريش، كزبير قبيلة بالمغرب من البربر، منهم الإمام.. علي بن أحمد الفاسي".

(2) الحياة الأدبية:)ص: 257(مع قائمة بيبليوغرافية بمصادر ومراجع ترجمته.

(3) انظر: نشر المثاني(40/4)، التقاط الدرر(393/2-394)، كلاهما للقادري، طبقات الحضيكي(120/1)، سلوة الأنفاس لمحمد بن جعفر الكتاني(203/2)، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف(352)، إتحاف أعلام الناس لابن زيدان(291/1)، هدية العارفين(174/1)، معجم المؤلفين(56/2)، الأعلام للزركلي(202/1).

والمنقول، المتبحر في الفروع والأصول أبي عبد الله محمد بن أحمد القُسَنطِيني، المعروف في بلده بالكَمّاد (ت1116هـ)، وعلامة الوقت، وإمام العصر أبي العباس أحمد بن علي بن عبد الرحمن الجرندي الأندلسي الفاسي(ت1125أو1124هـ)، والإمام العلامة المشارك المتفنن، الدرّاكة المتقن القاضي أبي محمد عبدالقادر بن العربي بوخريص الكاملي الجعفري الفلالي، ثم الفاسي(ت1118هـ)، وهو معتمده الذي أفنى عمره في خدمته، وأخذ أيضا عن خاتمة المحققين العلامة الرحّال المسند المحدث أبي الحسن علي بن أحمد الحريشي ـ شارح شفاء عياض المتوفَّى بالمدينة المنورة سنة(1143هـ وقيل:1145هـ) ـ، وممن أخذ عنهم كذلك فقيه الفقهاء، الفصيح الفهامة أبي عبد الله محمد بن أحمد المسناوي(1136هـ).

فبفضل هؤلاء الأعلام وغيرهم تسنى له أن يُسند العلم، ويضرب فيه بنصيب كبير، ويأخذ منه بحظ غير يسير، فاجتمع له علم البيان، والأصول، والحديث، والقراءات، والتفسير.

وحظي عدد كبير من التلامذة المعاصرين له بالنهل من معين علمه، والاقتباس من ثمرة اجتهاده، وكان منهم: الفقيه العلامة النحوي محمد بن حسن بناني(ت1194هـ)، والفقيه الإمام، العلامة الهمام أبو العباس أحمد بن محمد بن حمدون بن مسعود الطاهري الحسني الجوطي، ويعرف بحمدون(ت1119هـ)، والفقيه العلامة المحقق أبو علي الحسن بن علي البُوعناني(ت1163هـ)، والحافظ الفقيه المنعوت بمالك زمانه أبو علي الحسن بن رحّال المعداني التدلاولي(ت1140هـ)، والعلامة الفقيه المحدث الرّاوِية أحمد بن الحسن بن محمد الملقب بالمَكُودِي، والمعروف بالورشان(ت1170هـ)، والإمام العلامة أبو عبدالله محمد بن الطالب بن سودة الـمُرِّي الفاسي التاودي(1207هـ)، وغيرهم.

وكان مع ما هو منغمس فيه من البحث والتأليف والتدريس والإقراء يحترف الكسب من الماشية والحراثة، ويتّجر ويبيع بالدَّين إلى أجل، ويحرس درهمه، ويتنافس في الدرهم ويصلح.

وبالرجوع إلى المصادر نجد جل من ترجمه من العلماء ينوه بمكانته ويشيد بمنزلته، ومن ذلك قول تلميذه محمد بن الطيب القادري في نشر المثاني: «علامة الزمان، فريد الأوان، فارس التدريس والتحقيق، وحامل راية التحرير والتدقيق».

توفي - رحمه الله - ليلة الجمعة، تاسع عشر جمادى الأولى سنة (1156هـ)، ودفن بجوار شيخه عبد العزيز الدباغ رحمه الله.

- محمد بن عبد السلام بناني[1]: قرأ عليه الفقه والحديث والتفسير أيضا وغيرها،

وهو الإمام العلامة المشارك الهُمام الدراكة المحقق، أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بنَّاني، الفاسي مولدا ومنشأ ووفاة، تلقى تعليمه الأولي بمسقط رأسه، بجامع القرويين وغيره، على يد شيوخ ذاع صيتهم في الآفاق، أمثال الحسن بن مسعود اليوسي(ت1102هـ)، ومحمد بن عبد القادر الفاسي(ت1110هـ)، وعبد السلام بن الطيب القادري(ت1111هـ)، ومحمد بن قاسم ابن زاكور(ت1120 هـ)، والعربي بن أحمد بُرْدُلة(ت1133هـ)، ولم يكتف بناني بشيوخ بلده بل رحل إلى المشرق زيادة في التحصيل، فكان ممن أخذ عنهم هناك عبد الباقي الزرقاني(ت1099هـ) ومحمد بن عبد الله الخِرْشِي (تـ1102هـ)، وتصدى للتدريس بالأزهر الشريف حينا، ولما رجع إلى المغرب أقام مجلسا لتدريس مختصر الشيخ خليل بمسجد القرويين، وثان لصحيح البخاري والرسالة بالمدرسة المصباحية بفاس بين العشائين، وثالث للحديث بمسجد القاضي عياض، ثم رحل إلى تطوان فدرس فيها، ورتب

---

(1) انظر: فهرس الفهارس:)1 /224-227(. الحياة الأدبية:)ص: 253(مع قائمة ببليوغرافية لمصادر ومراجع ترجمته.

له عاملها مرتبا إلى أن رجع إلى فاس، وقد لقيت مجالسه اهتماما منقطع النظير من قبل الطلبة الذين كانوا يفدون عليه من كل مكان، منهم على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن قاسم جسوس(ت1182هـ)، وعبد القادر بن العربي بُوخْريص(ت1188هـ)، ومحمد بن الحسن بناني(ت1194هـ)، ومحمد بن عبد العزيز السجلماسي.

وكان بناني رحمه الله من الفقهاء المعتمد عليهم في صناعة الفتوى في النوازل المستجدة، واعترافا بما قدمه من خدمة للعلم وأهله أثنى عليه جمع من العلماء وحَلَّوه بما هو أهل له، ففيه قال محمد بن أحمد بن محمد الفاسي: «العلامة النحوي المشارك المدرس»، وقال فيه محمد بن الحسن بناني: « شيخ الإسلام، وعلامة الأعلام، إمام المحققين، ورئيس النُّظَّار المدققين، حاز قصبات السبق في الفنون كلها، متضلعا من فروع العلوم وأصلها، مشتهرا بها شهرة نار على علم، مرجوعا إليه في حل المشكلات الحوالك الظلم، متصرفا تصرف أفصح البلغاء باللسان والقلم، فائقا بعلومه وتقاه أكابر علماء العرب والعجم»، ووصفه الحضيكي بـ: « رئيس العلماء والصلحاء وقتئذ في العلم والعمل».

ولم تتوقف مسيرة بناني العلمية عند ما ذُكِرَ بل كانت له مشاركة في مجال التأليف؛ حيث أبان فيه عن علو كعبه ورسوخ قدمه، منها: «معاني الوفاء بمعاني الاكتفاء» في ستة أسفار، توجد منه نسخة بخزانة القرويين رقم(275)، وقطعة في الخزانة الوطنية رقم (1539ك)، و«شرح أرجوزة الشاطبي في التقاء الساكنين»، و«اختصار شرح الشهاب الخفاجي على شفا القاضي عياض» في سفر، و«شرح لامية أبي الحسن الزقاق»[1]، و«شرحان على نظم أبي زيد الفاسي في الأسطرلاب»، و«شرح على خطبة مختصر خليل»، وله «فهارس» ذكر فيها شيوخه.

---

[1] يوجد منها نسخة بمؤسسة علال الفاسي رقم(287).

وتوفي الشيخ رحمه الله عن سن عالية تقارب الثمانين، ضحوة يوم الأربعاء سادس عشر ذي القعدة الحرام سنة (1163هـ)، ودفن عصر يومه المذكور بعد الصلاة عليه بالقرويين بدار بالزنقة المعروفة بدرب القطان، بين الديوان والصاغة، من عدوة فاس القرويين[1].

- ومحمد ابن قاسم جسوس[2]:

هو الإمام أبو عبد الله محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أحمد جسوس المالكي الصوفي، العالم الفاسي الشهير، قال عنه الكتاني في سلوة الأنفاس: "الفقيه العلامة المحقق الورع الزاهد، المصنف الحاذق النبيه، ذو التصانيف العديدة والتآليف المفيدة شيخ الجماعة في وقته".

ولد سنة1089هـ بمدينة فاس وبها نشأ، وعن شيوخها أخذ مختلف العلوم ومن هؤلاء:

محمد بن عبد القادر الفاسي(ت1116هـ) الفقيه العالم الذي أحرز قصبات السبق في النحو والبيان، والمنطق والحديث، والسير والتصوف والأصول والفقه[3]، وأبو عبد الله محمد الطيب بن محمد بن عبد القادر الفاسي(ت1113هـ)، الفقيه العالم القدوة، صاحب التصانيف المفيدة، وله تقاييد وأجوبة في غاية الإجادة[4]، وأبو عبد الله محمد بن عبد السلام

---

[1] انظر: المورد الهني بأخبار الإمام مولاي عبد السلام الشريف القادري الحسني لمحمد بن أحمد الفاسي (102-104)، ونشر المثاني للقادري(4/ 80-81)، وطبقات الحضيكي(2/ 359-360)، والفهرسة الصغرى للتادوي بن سودة(79-82)، وسلوة الأنفاس للكتاني(1/ 156-157)، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف(353)، والأعلام للزركلي(6/ 205-206).

[2] انظر ترجمته في: سلوة الأنفاس، الكتاني، (371/1)، رقم (337). وشجرة النور الزكية، ابن مخلوف، (355/1).

[3] سلوة الأنفاس، (355/1-357)، رقم 320.

[4] سلوة الأنفاس، 378/1، رقم 321.

البناني الفاسي(ت1163هـ) شارح "لامية الزقاق" و"الاكتفاء للكلاعي"[(1)]، وأبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد الملقب بالمسناوي(ت1136هـ).

فكان الشيخ جسوس بهؤلاء الشيوخ وغيرهم بحرا في العلوم، مشاركا في المعقول والمنقول، من منطق وبيان، وعربية وأصلين، وتصوف وفقه، وحديث وتفسير.

ثم تفرغ للتعليم بفاس أيضا، فأكب الناس على مجلسه لحسن طويته وزهده وورعه، وانفراده بالاجتهاد، فأخذ عنه جماعة كبيرة من جملتهم: العلامة عبد المجيد المنالي الزيادي(ت1163هـ)، والشيخ التاودي بنسودة المري(ت1209هـ).

من مؤلفاته:

مقدمة على صحيح البخاري[(2)]. شرح مختصر خليل في تسعة أسفار ضخام. شرحان على الحكم العطائية، في جزئين مستقلين[(3)]، شرح فقهية عبد القادر الفاسي، شرح عقيدة ابن عاشر، شرح تصوف ابن عاشر[(4)]، شرح شمائل الإمام الترمذي.

توفي رحمه الله بفاس ضحوة يوم الأربعاء من رجب سنة 1182هـ، ودفن بزاوية الشيخ أبي محمد عبد القادر بن علي الفاسي.

كما كتب له بالإجازة المطلقة محقق الشافعية الشيخ العلامة محمد بن سالم الحفناوي، وبعثها إليه من مصر.

ولما تضلع بالعلوم، وتبحّر، في الفهوم، اقتصر على شيخ الجماعة أبي العباس ابن المبارك، فلزمه إلى أن صار علامة الدنيا، ويده في المشكلات هي العليا، بحرا زاخرا، حبرا

---

(1) سلوة الأنفاس، (153/1)، رقم 74.

(2) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ضمن مجموع برقم 478د.

(3) أحد الجزئين مخطوط بالخزانة العامة بالرباط برقم 2623ك، والآخر بالخزانة الحسنية برقم 1208.

(4) سجل مع ما قبل كبحث لنيل درجة الدكتوراه بكلية أصول الدين بتطوان.

نظارا، جامعا لأدوات الاجتهاد، مائلا في الحكم والاعتقاد، يرد على أئمة المذهب المذاهب، بالدليل الواضح والاعتبار المناسب، بالغا غاية الأرب، في تحقيق العلوم الشرعية وغيرها من علوم الأدب، وكان علمه منوطا بالاستقامة، مؤسس البناء على الخشية والاستكانة، كأنه الشمس في سماء اللطائف، تنبعث عنها أنوار المعارف، يحسن الظن بالناس، ويغلب الرجاء على اليأس، ويلتمس الخير في المنسوبين من السالكين والمجدوبين.

وبعدما ساد ونبغ في أكثر من علم، وطار خبره في الأفق، تربّع على كراسي المجالس للتعليم والتدريس، فكثر الإقبال عليه، فكانت مجالسه تَعُجُّ بالعلماء وطلاب العلم من فاس وخارجها، ونكتفي بذكر أسمائه والإشارة إلى مكامن تراجمهم خشية الإطالة منهم:

- أبو الربيع سليمان الحوات الشفشاوني (ت1231هـ)، الذي قال عنه في كتابه ثمرة أنسي: "والفقيه العلامة سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درسا وتصنيفا، مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، المستنبط للأحكام بالاستدلال على طريقة الاجتهاد المطلق...، عن هذا السيد تخرجتُ، وبه انتفعتُ وارتفعتُ وانتصبتُ في فنون من العلم، ما بين معقول ومنقول، وفروع وأصول، وأجازني باللفظ، وناولني جملة من تصانيفه المحررة، وكان مجلسه روضة يلتقط منها أعيان العلماء من تلامذته أزهار المسائل بالاستنباط العقلي المؤيد بالنقل"[1].
- ويحيى الشفشاوني[2].
- ومحمد بن الطاهر الهواري[3].

---

[1] ثمرة أنسي في التعريف بنفسي، ص: 78.
[2] سلوة الأنفاس، 1 /95.
[3] المصدر السابق، 1/ 308.

- وعبدالقادر ابن شقرون.
- ومحمد بن عبد الصادق ابن ريسون.
- ومحمد بن الطاهر المير.
- ومحمد بن عبد السلام الناصري.
- وأحمد ابن عثمان.
- وأبو محمد بن الطيب شْكيرج الفاسي (ت 1194هـ).
- وأبو العباس أحمد بن عمر الفاسي (ت 1197هـ).
- وأبو عبد الله محمد بن عبد السلام الفاسي (ت 1214هـ)[1].
- وزين العابدين العراقي.
- وعبد الكريم اليازغي.
- وعبد الرحمان الخياط
- والعربي بن علي القسنطيني.
- وأبو القاسم الزياني[2].
- وأبو عبد الله الحضيكي الذي أورد نص إجازة شيخه له في كناشته، وهي بخطه، ومصدرة بدورها بنص الاستدعاء[3]، وغيرهم. وقد صار تلامذته من أعلام العلماء، بفضل

(1) عناية أولي المجد: ص ص: 70-77– سلوة الأنفاس، 2 /318- فهرس الفهارس، 2 /323-325- معجم المحدثين، 33- الحياة الأدبية، 341-343- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، 1 /89- 2-425.

(2) الترجمانة الكبرى، ص ص: 55-56.

(3) كناشة الحضيكي، ص: 49. فهارس علماء المغرب، ص: 413.

المعارف التي تلقوها عنه، وعن غيره. وإلى جانب التدريس تولى أبو حفص الخطابة بجامع الجيسة الواقع عند باب الجيسة من مدينة فاس، إلى أن تم عزله عنه سنة (ت 1154هـ).

أحواله وسلوكه:

وتميز أبو حفص رحمه الله في سيرته وأحواله بالسكينة والوقار، والأمانة وحب الخير، وما ورد في حقه في كتب التراجم والأخبار دليل على ذلك، والشواهد على ذلك كثيرة، منها قول تلميذه بالإجازة الفقيه محمد بن أحمد الحضيكي: «مدرس فاس المحروسة، شيخ الجماعة، ومحقق المعقول والمنقول».

وقال فيه محمد بن جعفر الكتاني: "سلطان المحققين، ورأس الجهابذة المدققين، آخر أهل التحرير درسا وتصنيفا، مع بيان المشكلات بسطا وتعريفا، المستنبط للأحكام بالاستدلال المحقق، على طريقة أهل الاجتهاد المطلق...، ذا سكينة ووقار، مظهرا لجلالة العلم وماله من الرفعة والفخار»

ويقول عنه الحجوي: "من أكبر شيوخ الأسرة الفاسية المشهورة، التي خدم الكثير من أفرادها العلم خدمة يشكرها لهم التاريخ على مر الأزمان، مع ما عرفوا به من متانة الدين، وربما كان المترجم أعلم وأتقن علمائها"[1].

وكان عمر الفاسي أحد أعلام عصره البارزين المبرزين، فقيها محدثا مجتهدا، متبحرا في علمي الأصول والبيان، مشاركا في العلوم العقلية والنقلية، وأديبا شاعرا.

وهو من العلماء والمحدثين في هذا العهد، إذ اتّصف بالتّحقيق وإتقان التحرير درسا وتصنيفا، وهو ممن وصف بالاجتهاد، إذ جمع وتضلع في الأصول والحديث والفقه وغيرها

[1] الفكر السامي، للحجوي، 4/ 124.

من العلوم، كان يميل إلى الاجتهاد في الحكم، وفي العقائد، يرد على أهل المذاهب بالدليل الواضح[1].

وقد ذكر سيدي عبد الله كنون في ترجمته أنه كان متصوفا زاهدا، وتدل على ذلك قصائده التي طبعتها مسحة صوفية[2]، وقد وزع حياته بين التدريس والبحث عن خير الإنسانية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأبت عليه استقامته وورعه من أن يستغني، أو أن يتبوأ المناصب السامية التي هو جدير بها[3].

وكان مهابا ذا سمت ووقار، مظهرا لإجلال العلم وتعظيمه[4]، ومما يحكى عنه أنه كان يخرج من مدينة فاس، ثم يتوجه إليها ويخاطبها قائلا: (تيهي يا فاس بوجودي، والله ما فيك مثلي)[5].

وقد كان السلطان المولى محمد بن عبد الله يجله ويقدره، وقد مدح العلامة سيدي عمر الفاسي هذا السلطان بقصيدة فائية من بحر البسيط، في واحد وعشرين بيتا، كما مدح العلماء والصلحاء وكتب السيرة والتصوف.

وقد استغل غالب شعره في الدعوة إلى التمسك بالكتاب والسنة[6].

---

(1) سلوة الأنفاس، 1 /338.

(2) انظر بعض هذه القصائد في النبوغ المغربي، 3/ 166- الحياة الأدبية، 308-310 مع قائمة ببليوغرافية عن ترجمته.

(3) الحياة الأدبية، ص: 311.

(4) أزهار البستان، ص: 203.

(5) فهرس الفهارس، 2/ 1100- تاريخ تطوان، 3/ 86.

(6) الحياة الأدبية، ص ص: 310-311.

تآليفه:

كما اشتهر رحمه الله بالعُكُوف على تأليف الكتب والرسائل في فنون شتّى، أغلبها ما تزال مخطوطة، مع أن نسخها متوفرة في الخزانات المغربية، منها:

في الحديث: شرح قصيدة ابن فرح الإشبيلي في مصطلح الحديث[1].

في القراءات: جزء في حكم المد الطبيعي.

في العقائد: حاشية على شرح العقيدة الكبرى للإمام السنوسي.

في الفقه والأصول: - غاية الأحكام في شرح تحفة الحكام في جزءين، وهو شرح أرجوزة (تحفة الحكام) لابن عاصم، وهو مفيد يدل على سعة اطلاعه.

- تحفة الحذاق بشرح لامية الزقاق، وهو شرح للمنظومة اللامية للزقاق، في القضاء وأحكامه[2].

- نهاية التحقيق في مسألة تعليق التعليق في موضوع الطلاق، وهو عبارة عن جزء- فتاوى مهمة للعويصات المدلهمة.

لواء النصر في الرد على بعض أبناء العصر، رد فيه فتاوى بعض معاصريه الذين أفتوا بجواز بيع العقارات المحبسة حبسا مؤبدا لضرورة المجاعة، وهو عبارة عن جزء أيضا.

- منة الوهاب في نصرة الشهاب. ألفه لتصحيح ما قرره الشهاب القرافي في كتابه (الفروق)، في مسألة تخصيص نية الحالف والرد على ابن الشاط[3]، وهو عبارة عن جزء كذلك.

---

[1] مخطوطة بمكتبة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء تحت رقم 3/623.

[2] وهو طبعة حجرية، ومنه عدة نسخ بالمكتبة الوطنية وأخرى بالخزانة الملكية.

[3] النبوغ المغربي، 1/ 208.

في الأدب واللغة:

- ديوان شعر كبير، يحتوي على أشعار كثيرة في موضوعات متنوعة. غير أن المترجم لم يجمعها في ديوان، فجمعها ورتبها عبد السلام ابن سودة[1].
- حاشية على المغني لابن هشام.

في المنطق:

- حاشية على مختصر السنوسي المنطقي.
- إحراز الفضل بتحرير مسألة القو ل الفصل. وهو كالحاشية على (القول الفصل بين الخاصة والفصل) للحسن اليوسي[2].

وله أيضا:

- «تقييد في ترتيب أسماء الصحابة في المسند»[3].
- و«منهل التحقيق ومنهج التوفيق في مسألة التخليق»[4].
- و«اقتباس أنوار الهدى فيما يتعلق ببعض وجوه الأدا»[5].

---

(1) النبوغ المغربي، 1/ 208.

(2) النبوغ المغربي، 2 /285-286.

(3) مخطوطة ضمن مجموع بمركز الملك فيصل بالسعودية تحت رقم ج10/438.

(4) مخطوطة بالمكتبة الوطنية بالرباط ضمن مجموع تحت رقم 329ق.

(5) مطبوع بتحقيق الباحث رشيد الحمداوي، نشر مركز الإمام أبي عمرو الداني التابع للرابطة المحمدية للعلماء.

وفاته:

توفي رحمة الله عليه ضَحْوَة يوم الخميس29 رجب سنة (1188هـ/ 1774م)، وهو يومها ابن ثلاث وستين سنة، ودفن بعد صلاة العصر من يومه بزاوية جدِّه أبي المحاسن الكائنة بالحضرة الفاسية[1].

وللشعراء في رثائه ومدحه شيء كثير، من ذلك ما قاله تلميذه أحمد ابن عثمان المكناسي:

الدّمْعُ يَرْوِي عَن فُؤَادِ الأَكْمَدِ ... بِمُسَلْسَلٍ وَبِمُرْسَلٍ وَبِمُسْنَدِ

فَاجْعَلْ حَدِيثَ الدّمْعِ عِنْدَكَ حُجّةً ... وَاطْرَحْ مَقَالَةَ جَاهِلٍ لَمْ يَرْشُدِ

وَابْكِ الْعُلُومَ أُصُولَهَا وَفُرُوعَهَا ... وَابْكِ الدّرُوسَ وَلَا تَكُنْ كَالْجَلْمَدِ

وَابْكِ السّمَاحَةَ وَالصّبَاحَةَ وَالْفَصَاحَةَ ... وَالْبَرَاعَةَ وَالْيَرَاعَةَ تَهْتَدِي[2]

---

[1] انظر ترجمة أبي حفص عمر الفاسي عند كل من: عناية أولي المجد، 60-66- مؤرخو الشرفاء، 16-147، وهامش 1، ص: 337– سلوة الأنفاس، 1 /337- 339، وهناك مصادر لترجمته- شجرة النور الزكية، ص ص: 356-357، رقم 1424- الفكر السامي، 4 /124-125 رقم 794- دليل مؤرخ المغرب الأقصى، 2/ 390- أزهار البستان، 203- مختصر تاريخ تطوان، ص: 290- الأدب المغربي، ص: 537 - آسفي وما إليه، ص: 157- تاريخ الشعر والشعراء، لأحمد النميشي، ص: 8- جواهر الكمال، ص ص: 49-50- الحياة الأدبية، ص ص: 306-311- الحضيكي في فهرسته، ص: 78- ثمرة أنسي، ص: 20- فهرسة ابن ريسون، ص: 3- والأعلام للزركلي، 5/ 53.

[2] الإتحاف، 1/ 355.

ومما نظم فيه تلميذه أبي الربيع سليمان الحوات:

هــذا ضــريح شــيخنا الــذي عَمَــر ... ربْــعَ المغــارب أبــي حفــص عُمَــر

وارث كنــز الســر بعــد جــدّه ... أبــي المحاسـن الإمــام المعتــبرْ

حُــطَّ الرحــال حــول بابــه وَسَــلْ ... بــه تَفُــزْ عمــا قَريــب بــالوطَرْ

وأبشــر بمــا أنشــده تاريخــه في ... جنــة النعــيم بــان كــالقمر

المبحث الثاني: عناية العلماء بمختصر السنوسي في المنطق.

كتب لتآليف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي القبول وتلقاها الناس بالاستحسان، فشُرحت وحُشّيَت ونُظم، وهذا لما تتميز به من حسن سبكٍ وجمع لمسائل الفن. وعليه نشرح في ذكر من تعلّقَ مِداده بالمختصر المنطقي للشريف السنوسي_ قدّس الله سرّه_.[1]

□ شرح المختصر للمؤلف.

أوله: الحمد لله الملك الوهاب الملهم للصواب الفاتح لمنغلق الأبواب الخ خ أزهرية (17) 1354 ورقم (24) 1752و (31) 2191ونسخ أخرى بنفس المكتبة ومركز الملك فيصل 1123وخزانة الرباط العامة 2143والصبيحية بسلا 250.

□ أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود اليوسي المراكشي المتوفى سنة 1102هـ.

نفائس الدرر في حواشي المختصر[2]:

أوله: الحمد لله الناطق له بالربوبية أسرة الظاهر الخ خ الأزهرية (98) 5452ورقم (103) 5804و (377) 1597ونسخ أخرى ودار الكتب المصرية 3382وجامعة الرياض 521والقرويين 1284والرباط 2143د.

□ أحمد بن محمد بن داود بن يعزي بن يوسف السوسي الهشتوكي المتوفى سنة 1127هـ[3].

---

[1] يراجع ما كتبه صاحب كتاب" جامع الشروح والحواشي".

[2] مطبوع عن دار: الكتب الوطنية بنغازي، منشورات جامعة المرقب- الخمس، الجمهورين العربية الليبية.

[3] (كحالة 2: 101).

الفتح القدسي على مختصر السنوسي

أوله: الحمد لله الذي أنطق الإنسان وعلمه الحكمة والبيان الخ خ الأزهرية (981) زكي 41217ومركز الملك فيصل 1116.

☐ أبو العباس أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الولالي (نسبة لقبيلة بني ولال بالمغرب) المتوفى سنة 1128هـ (هدية العارفين 1: 170، وشجرة النور: 332وسبق في السلم المنورق).

شرح مختصر السنوسي (لوامع النظر في تحقيق معاني المختصر).

أوله: الحمد لله الذي أبدع في تصوير الموجودات غرائب كلمته الخ خ مركز الملك فيصل 280ومكرم 54وبتنة 1: 228 وجوتا 1196والجزائر 1491.

☐ أبو عبد الله محمد بن السوسي المنصوري المتوفى سنة 1142هـ[1].

شرح مختصر السنوسي

☐ محنض بابه الديماني الشنقيطي المتوفى سنة 1287ه[2].

تسديد النظر في شرح المختصر.

☐ مصطفى المحلي المتوفى بعد سنة 1161هـ.

حاشية المحلى على مختصر السنوسي في المنطق

فرغ من تأليفه سنة 1161هـ خ الأزهرية (100) 5746وأخرى برقم (378) 15972.

☐ أبو حفص عمر بن عبد الله بن يوسف بن العربي الفاسي المتوفى سنة 1188هـ[3].

---

(1) (شجرة النور: 335، كحالة 10: 59).

(2) (بلاد شنقيط: 607).

(3) (شجرة النور:356).

حاشية على مختصر السنوسي

وهو الكتاب الذي بين أيدينا.

□ عطية بن عطية الأجهوري المتوفى سنة 1190هـ.

حاشية على مختصر السنوسي

خ سنة 1266هـ بلدية الاسكندرية ن 4951ج.

□ أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني المتوفى سنة 1194هـ[1].

حاشية على مختصر السنوسي[2]

طبع بفاس سنة 1302هـ[3]

□ إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري المتوفى سنة 1277هـ.

حاشية على شرح السنوسي

فرغ من تأليفها سنة 1225هـ طبع بالمطبعة الخيرية بمصر سنة 1292هـ.

– شمس الدين محمد بن محمد الأمبابي المتوفى سنة 1313هـ.

تقرير الأمبابي على مختصر السنوسي

خ الأزهرية (1273) أمبابي 48720.

ونظم مختصر السنوسي:

– عبد السلام بن الطيب القادري المتوفى سنة 1110هـ (سبق).

---

(1) ونحن بصدد تحقيقه عجّل الله إخراجه في أقرب وقت.

(2) (شجرة النور: 357) خ الأزهرية (376) 1597وأخرى برقم (1231) أمبابي (48728).

(3) (معجم المطبوعات المغربية: 43).

(الجواهر المنطقية) الرجز المحتوى على مسائل المختصر للسنوسي خ الرباط 423و 538[1].

وشرح هذا النظم:

- أحمد بن عبد العزيز الرشيدي الهلالي المتوفى نحو سنة 1175هـ.

الزواهر الأفقية شرح نظم مختصر السنوسي

خ الرباط 423[2]، ط فاس 1313هـ[3].

- شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف بن عمر المعروف بالملوي المجيري المتوفى سنة 1181هـ.

نظم مختصر السنوسي

خ الأزهرية (1033) عروسي 2479 وأخرى برقم (1064) 36333وثالثة بنفس المكتبة (1002) 42088.

---

(1) (بروكلمان 7: 480).

(2) (بروكلمان 7: 480).

(3) (معجم المطبوعات المغربية:352).

وصف النسخ المعتمدة والطريقة المنتهجة في التحقيق:

اعتمدنا على نسختين في إخراج هذا العلق النفيس، وكليهما من مكتبة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء:

النسخة (أ):

هي نسخة فريدة باللونين الأسود والأحمر، بخط مغربي واضح، تقع في 96 لوحة، في كل صفحة 23 سطر. مصححة عليها طرر وفوائد.

النسخة (ب):

نسخة كتبت باللونين الأسود والأحمر، بخط مغربي دقيق، تقع في 63 لوحة، في كل صفحة 28 سطر.

نسخها: إدريس بن محمد ابن الرشيد الحسني.

كان عملها في هذا التحقيق:

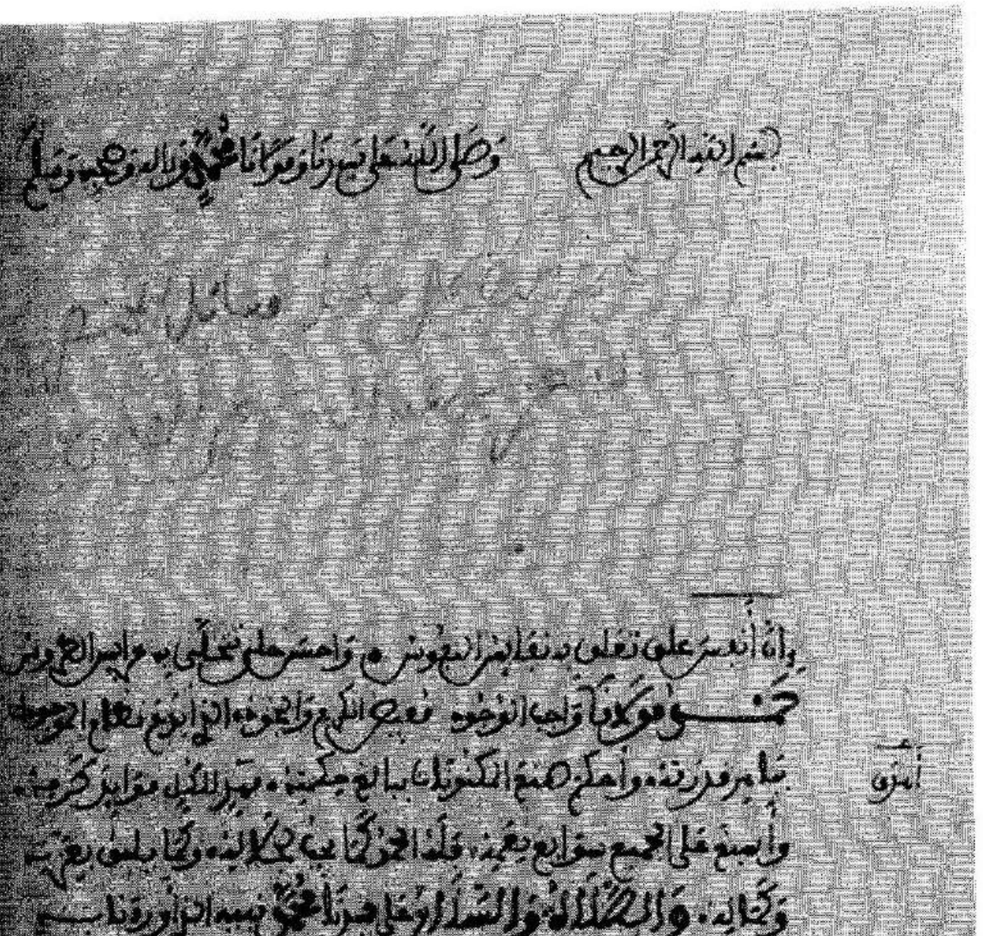
بعد رقن المنص، تفقيره وتصفيفه على نحو يليق بالكتاب.

التعليق على بعض مسائله على نحو لاثقل على النص ويخرجه عن الغرض من أخراجه.

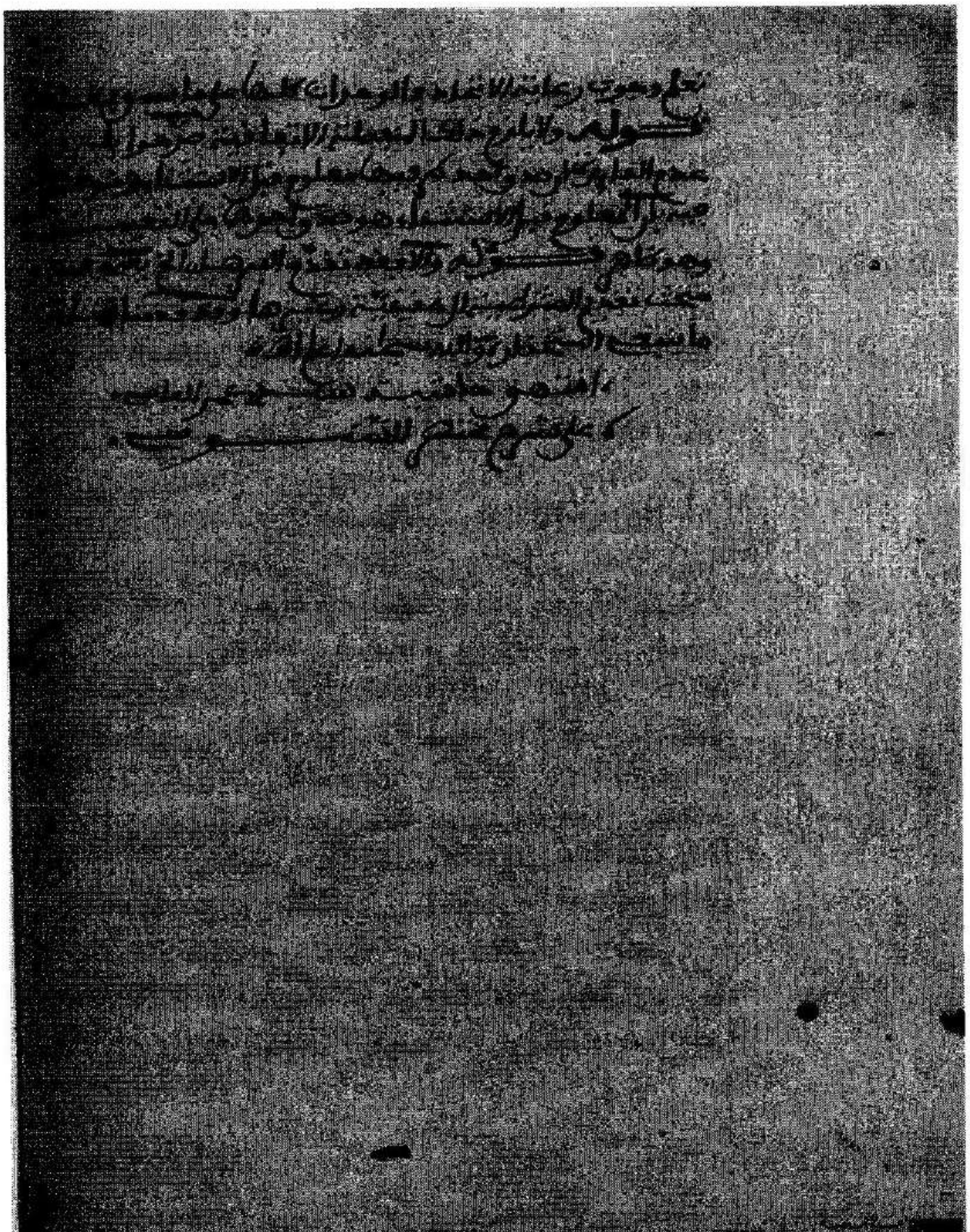
التعريف بالأعلام.

إحالة النقول على مصادرها.

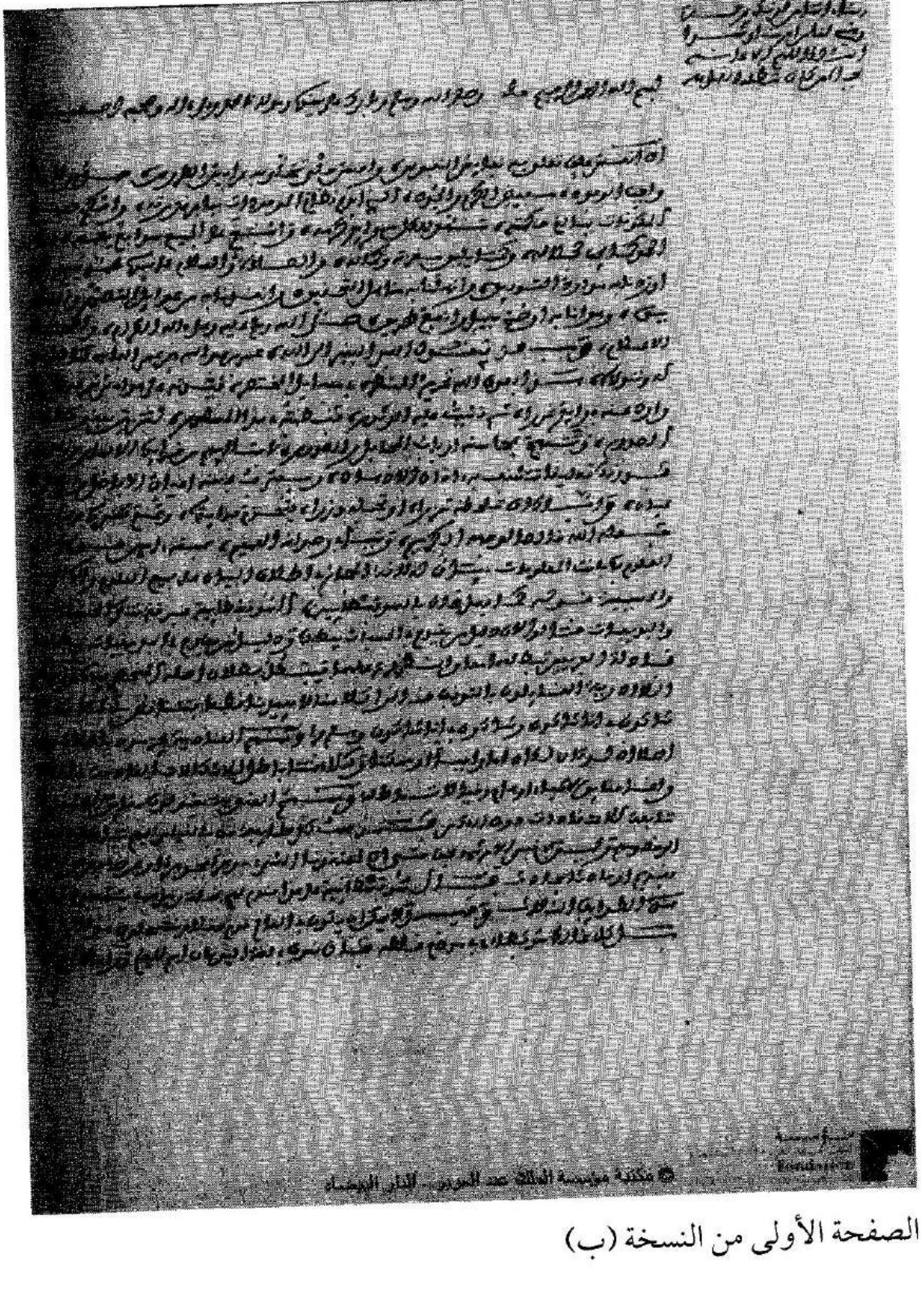
نماذج صورة من النسخ المعتمدة


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

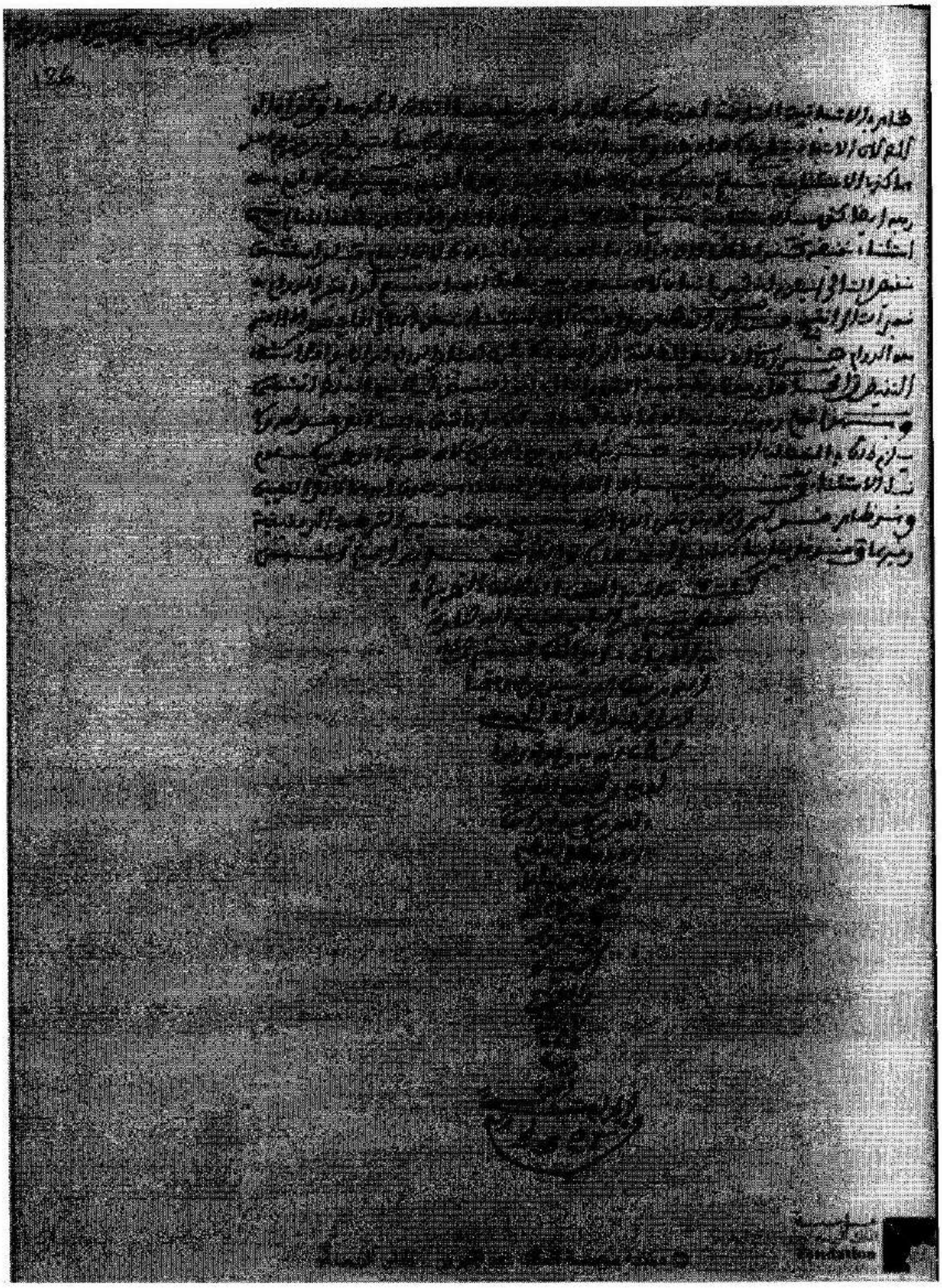
الصفحة الأولى من النسخة (أ)



الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)



الصفحة الأولى من النسخة (ب)



الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

النَّصّ المُحقَّق

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى اللهُ على سيّدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

إنَّ أنفس علقٍ تُعلّق بهِ نفائسُ النّفوس، وأحسن حليّ تتحلّى به عرائِس الطُّروس[1] حمدُ مولَانَا وَاجب الوُجود، مُفيض الكَرمِ والجُود، الذِي أَبدع نِظام المَوجودات ببَاهر قُدرته، وأحكم هَذه المَكنونات ببَالغ حِكمته، مَهد للكُل مَوائد كَرمه، وأَسبغ عَلى الجَميع سوابغَ[2] نِعمه، فلَه الحَمد كمَا يَجب لجَلاله، وكمَا يَليق بعِزته وكمَاله.

والصّلاة والسلَام عَلى سيّدنا مُحمد نَبيه الذِي أوردنَا بِهِ مَوارد التوْفيق، وأنهَلَنا به مَناهل التحقيق، وأنقذنَا بِهِ مِن غَوَائِل[3] التصوّر والتّصديق، وهَدانا بِهِ أَوضح سَبيل، وأَنفع طَريق، صَلى اللهُ عليهِ وعَلى آلِه الكِرام، وأصحَابه الأَعلام.

وبعدُ: فيَقول العَبد الفَقير إِلَى اللهِ عُمر بن عَبد الله بن عُمر الفَاسيّ -كانَ اللهُ لهُ وتوَلّاه-: هذا بعون الله «تَحْرِير النَّظَر على مَسَائل المُخْتَصَر»، فقيّدته[4] عَلى هوَامش شَرحه طُرَرًا[5]، وأَودعته فَوائد غُرَرًا، ثم غشيتُ عليه الدُّثور[6]، فنظمتُه في هَذا المَسطور، لتتزينَ بعقودِه

---

[1] الطِرْسُ: الصَّحِيفَةُ، وَيُقَالُ هِيَ الَّتِي مُحِيت ثُمَّ كُتِبَتْ، وَكَذَلِكَ الطِّلْسُ. ابْنُ سِيدَهْ: الطِّرْسُ الْكِتَابُ الَّذِي مُحِيَ ثُمَّ كُتِبَ، وَالْجَمْعُ أَطْراس وطُروس «لسان العرب» لابن منظور (121/6) وفي «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (119/3): «كان النخعي يأتي عبيدة في المسائل، فيقول عبيدة: طرسها يا أبا إبراهيم» طرسها: أي امحها. يعني الصحيفة. يقال طرست الصحيفة إذا أنعمت محوها.

[2] شئ سابغ، أي كامل وافٍ. وسَبَغَتِ النعمةُ تَسْبُغُ بالضم سُبوغاً: اتسعتْ. وأَسْبَغَ الله عليه النعمة، أي أتمَّها. «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» للجوهري (1321/4).

[3] (الْغَوَائِلُ) الدَّوَاهِي «مختار الصحاح» (232).

[4] في النسخة الأخرى كأنها: «فيسرته».

[5] (طُرَّةُ) النَّهْرِ وَالْوَادِي شَفِيرُهُ. وَطُرَّةُ كُلِّ شَيْءٍ حَرْفُهُ وَالْجَمْعُ (طُرَرٌ) «مختار الصحاح» للرازي .(189)

[6] أصل الدثور: الدروس، وهو أن تهب الرياح على المنزل فتغشي رسومه بالرمل وتغطيها بالتراب. «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (100/2).

لبَّاتُ[1] الصُّدور، ويُتَيِّم[2] بعَجائبه[3] أربَاب المَحافل[4] والصُّدور، لاجتلابِهم مِن خَزائنها الأقمَار والبُدور.

فدُونَك تعليقًا [1/ب] تَتشنف[5] بِهِ آذانُ الأذهانِ، [6] ويَعترف بحُسنه أعيَان الأَفاضل وأَفاضل الأعيَان، وإياكَ أنْ تَلحظه شَزَرًا[7] [أو تحمله وزرًا] [8]، فتُحرم فوائدَه، وتُمنع كنوزَه وفرائدَه[9]

-جعلَه اللهُ خالصًا لوجهِه الكريمِ، وسببًا في رضوانِه العميمِ بمَنّه آمينَ-.

---

[1] اللبة: المَنْحَرُ، والجمع اللَباتُ. وكذلك اللَبَبُ، وهو موضع القلادة من الصدر من كل شئ «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» للجوهري (217/1).

[2] المُتَيَّمُ: المُعَبَّدُ القَلْبِ المُذَلَّلُ الَّذِي قد اشْتَدَّ بِهِ الوَجْدُ حَتَّى ذهب عَقْلُه «تاج العروس من جواهر القاموس» للزبيدي (348/31).

[3] في "ج" وتتبهّج بمحاسنه.

[4] حفل القوم في المجلس حفلا من باب ضرب اجتمعوا واحتفلوا كذلك واسم الموضع محفل والجمع محافل «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» للفيومي (142/1).

[5] الشَّنْفُ القُرْط الأَعلى. وشَنَّفْتُ المرأة تَشْنِيفاً فَتَشَنَّفَتْ: هِيَ مِثْلُ قَرَّطْتُها فَتقَرَّطَتْ «الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية» للجوهري .(4/1383)

[6] الذِّهْنُ، بالكسْرِ: الفَهْمُ والعَقْلُ. وهُوَ قوَّةٌ فِي النفْسِ معدَّةٌ لاكْتِسابِ العلومِ تشْملُ الحَوَاس الظاهِرَةَ والباطِنَةَ وشِدَّتها هِيَ الذَّكَاء وجودتها لتَصوّر مَا يرد عَلَيْهَا هِيَ الفِطْنَةُ «تاج العروس من جواهر القاموس» للزبيدي .(69/35)

[7] نظر إليه شزرا إذا كان بمؤخر عينه كالمعرض المتغضب «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» للفيومي .(312/1)

[8] ما بين المعكوفين ليس في الأصل.

[9] الفرائد الدر إذا نظم وفصل بغيره «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (/522).

قوله: (لأن العلوم بها بانت المعلومات):...

بيانٌ لعلاقةِ المَجاز[1]....

في إطلاق البَيان[1] على جَميع العُلوم، وأنّها السَّببيّة[2] والمسَبَّبيَّةُ[3].

---

(1) المجاز مشتق من الجواز وهو العبور والتعدي. «لسان العرب» (416/2)، «تاج العروس» (34/8)، وقد عرّف إمام الحرمين المجاز في «التلخيص» (185/1) بقوله: ما استعمل في غير ما وضع له في أصل وضع اللغة، وبمثل تعريفه للمجاز في الورقات عرّفه أبو عبد الله البصري كما في «المعتمد» (17/1)، وأبو إسحاق الشيرازي في «اللمع» (ص59).

قال التفتازاني: لا بد في المجاز من العلاقة، وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له، والعمدة فيها الاستقراء «شرح التلويح على التوضيح» (138/1).

قال الشوكاني: العلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال إما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالأسد للرجل الشجاع لا الأبخر.

والمراد الاشتراك في الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشاكلة الكلامية كإطلاق الإنسان على الصورة المنقوشة ويندرج تحتها أيضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لتهكم نحو: {فبشرهم بعذاب أليم} فهذا الاتصال المعنوي.

وأما الاتصال الصوري فهو إما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشاكلة البديعية وهي الصحبة الحقيقية أو التقديرية.

وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الأول إليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع في الصلاة، واليد فيما وراء الرسغ، والحالية والمحلية، كاليد في القدرة، والسببية والمسببية، والإطلاق والتقييد واللزوم، والمجاورة، والظرفية، والمظروفية، والبدلية، والشرطية، والمشروطية والضدية ومن العلاقات: إطلاق المصدر على الفاعل، أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم.

ومنها: تسمية إمكان الشيء باسم وجوده، كما يقال للخمر التي في الدن: إنها مسكرة.

ومنها: إطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه.

وقد جعل بعضهم في إطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع: القابل، والصورة، والفاعل، والغاية، أي تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادي، وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر.

وفي إطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا. «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.(69-1/68) «

قوله: (كما فعل ذلك بالسُّوفسطائية):... الخ:

السُّوفِسْطَائِيَّة[4]: فرقةٌ تُنكر[5] الحِسّياتِ والبديهياتِ[6]، قالوا: لأنّ دليلَ مَن يَقدح في الحسيّات يبطلهَا ودَليل مَن يَقدح في البَديهيات يبطلهَا، فأدلةُ الفَريقين تبطلهمَا معـًا، والنّظر فَرع عَنهما فيَبطل بِبُطْلَانِ أصلهِ المنحصِرِ فيهمَا.

---

[1] البيان لغة - الكشف، والإيضاح، والظهور واصطلاحا - أصول وقواعد، يعرف بها إيراد المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضها عن بعض. في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى. «جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع» للهاشمي (216/1).

[2] السببيَّةُ: هي كونُ الشيءِ المنقولِ عنه سبباً ومؤثراً في غيرِهِ. وذلك فيما إذا ذكِرَ لفظُ السببِ، وأريدَ منه المسبَّبُ، نحو: رعتِ الماشيةُ الغيثَ - أي النباتَ، لأنَّ الغيثَ أيْ (المطرَ) سببٌ فيه، وقرينتُه (لفظيةٌ) وهي (رعَت) لأنَّ العلاقةَ تعتبرُ من جهةِ المعنى المنقولِ عنه، ونحو: لفلانٍ عليَّ يدٌ، تريدُ باليد النعمةَ، لأنها سببٌ فيها. «علوم البلاغة: البيان، المعاني، البديع» للمراغي (250).

[3] المسببيَّةُ: هي أن يكونَ المنقولُ عنه مسبَّبًا وأثرًا لشيء آخر، وذلك فيما إذا ذُكِرَ لفظُ المسبّبِ، وأريدَ منه السببُ، نحو قوله تعالى: {وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا} [غافر/13] أي: مطرًا يسبِّبُ الرزقَ. «جواهر البلاغة» للهاشمي - (1 /215).

[4] السفسطة: قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته. والسوفسطائيون: جماعة من فلاسفة اليونان، وزعيمهم بروتاجوراس الذي ولد سنة (480 ق. م).

ونظريتهم تقوم على أنه ليس هناك وجود خارجي مستقل عما في أذهاننا، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة يكون هو الحقيقة له، فإذا رأى السراب ماء فهو عنده حقيقة ماء. انظر: التعريفات (ص:63)، وكشاف اصطلاح الفنون (17313)، وقصة الفلسفة اليونانية (ص: 62-72)، وربيع الفكر اليوناني (ص: 65)، والمعجم الفلسفي (658/1).

[5] ثبت اتفاق أهل الحق على أن الحسيات والبديهيات مبادئ أول لما يقوم حجة على الغير وأنكر ذلك جماعة فمنهم من قدح ذلك في الحسيات وحصرالمبادئ الأول في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (27/1).

[6] بدهي: لغة: هو الأمر المعلوم فى أوليات العقول. واصطلاحًا: هو الذي لا يتوقف العلم به على دليل خارج عن مجرد تصوره فى الذهن. وهو يرادف العلم الضرورى، ويقال: بديهي، بدهي، البديهيات، أو هو الذي لا يتوقف حصوله فى الذهن على نظر واستدلال. «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة.(72) «

ومِنهم اللَّاأَدْرِيّة[1] -القَائلون بالتوَقف- قالوا: كلامنَا لا يُفيد[2] قطعًا متناقضًا بل شكًّا؛ فإنَّا شاكُّون وشاكُّون في أنَّا شاكُّون، ومِنهم العِناديّة[3] يجزمونَ بأنْ لَا موجودَ أصلًا؛ إذْ لو كان لكان إمّا واجبًا أو ممكنًا، وكلاهمَا باطلٌ للإشكالاتِ القادحةِ في الكلّ، وإنّما حَقائق الأشياءِ أوهامٌ وخيالاتٌ باطلةٌ.

ومِنهم العِنْدِيّة[4] -يقولونَ: حَقائق الأشيَاء تابعةٌ للاعتقاداتِ دونَ العكسِ- فمذهبُ كُل طائفةٍ حقّ بالقياسِ إلَيهم، باطلٌ بالقياسِ إلَى خصومِهم، وليسَ في نفسِ الأَمر شيءٌ بحَق حَتى إنِ اعْتَقدنا الشيءَ جَوهرًا فجوهرٌ، [2/ أ] أو عرضًا فعرضٌ، أو قديمًا فقديمٌ، أو حادثًا فحادثٌ.

فالسُّوفِسْطائية -على هذا- قومٌ لَهم نِحلة ومَذهب ينتسبونَ إلَى هَذه الطوَائف الثّلاث، وقيل: لَا يُمكن أنْ يكونَ في العالمِ قَوم عُقلاء يَنتحلون هذا الرّأي بل كل غَالِط سُوفِسطائي فِي مَوضع غَلطه[5]؛ فإنّ «سُوف» -في لغةِ اليُونان-: اسمٌ للعلمِ، و«أَسْطَا» اسمٌ للغَلط، فـ«سُوفِسْطَا» مَعناه: عَلم الغَلط، كما أنّ معنى «فَيْل» -بلغتهم-: المُحِب؛ «ففَيْلَسُوف» معناه:

---

[1] قال شيخ الإسلام ابن تيمية:اللَّاأَدْرِيَّةِ الْوَاقِفَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: لَا نَدْرِي هَلْ ثَمَّ حَقِيقَةٌ وَعِلْمٌ أَمْ لَا «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية» (525/2) وقال في «الصفدية» (323/2): وطائفة واقفة يقولون لا ندري تسمى المتجاهلة وتسمى اللاأدرية وقال الجرجاني: اللاأدرية هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعمون أنه شاك وشاك في أنه شاك وهلم جرا «التعريفات»للجرجاني(244) وانظر «الفصل» لابن حزم (8/1).

[2] في "ج" لا يفيدنا.

[3] الْعِنَادِيَّةِ: هُمُ الَّذِينَ يُعَانِدُونَ وَيَدَّعُونَ بِأَنَّهُمْ جَازِمُونَ بِأَنْ لَا مَوْجُودَ أَصْلًا «شَرْحَ الْمَوَاقِفِ لِلْإِيجِيِّ»(1/117).

[4] العندية: هم الذين يقولون إن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات حتى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر أو عرضا فعرض أو قديما فقديم أو حادثا فحادث «التعريفات» للجرجاني (203)، «تلبيس إبليس»لابن الجوزي (38).

[5] «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (30/1).

مُحب العِلم ثمّ عُرِّب هَذان اللفظانِ واشتُقّ مِنهما السَّفْسَطةُ والفلسفةُ [1] -نقلَه في شرحِ المَواقف[2]-.

ومُقتضى كلامِ المُصنف أنّهم فِرقة لا علومَ لَهم ولَهم عُقول، وفيه نظرٌ إذ لا يلزمُ مِن إنكارِهم العلمَ انتفاؤُه عنهُم، بل إنكارُهم الضَّرُوريّات مُكابرةٌ وعِنَاد، ولِذا قالَ الإمامُ في «المُحَصّل»[3]،[2/ ب] وغَيره كصَاحب «المَوَاقِف» [4] و«المَقَاصِد» [5] إنّه لا طريقَ للمُناظرة معَهم إلّا أنْ يُعذبوا بالنارِ؛ ليعترفُوا أو يحرقُوا.

وأما السُّمَنية فهم: فرقةٌ منسوبةٌ إلى سُومنَات، وهم: قومٌ عَبَدة الأوثانِ قائلونَ بالتَّنَاسخ، ولأنّه لا طريقَ للعِلْم سِوَى الحِسّ [6].

---

[1] الفلسفة باليونانية: محبة الحكمة، والفيلسوف هو: فيلا وسوفا، وفيلا هو المحب، وسوفا: الحكمة، أي هو محب الحكمة. والحكمة قولية، وفعلية: أما الحكمة القولية، وهي العقلية أيضا، فهي كل ما يعقله العاقل بالحد، وما يجري مجراه، مثل الرسم وبالبرهان، وما يجري مجراه، مثل الاستقراء فيعبر عنه بهما.
وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية. «الملل والنحل» للشهرستاني (116/2).

[2] كتاب «المواقف» للإيجي (114/1).

[3] «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» للرازي ت (606هـ).

[4] كتاب «المواقف» للإيجي (114/1).

[5] «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (30/1).

[6] السمنية: طائفة تنسب إلى (سومنا) بلد في الهند، وكانوا يعبدون صنمًا اسمه (سومنات)، كسره السلطان محمود بن سُبُكْتِكِين، ولديهم مذاهب غريبة كالقول بالتناسخ وقدم العالم وإنكار النظر والاستدلال واعتبار الحواس الخمس -وحدها- وسائل العلم والمعرفة. انظر: «الفرق بين الفرق» للبغدادي (ص170)، «والحور العين» للحميري (ص 139).

قوله: (فَلَيْسَ لِذَلِكَ السَّبَبِ العَادِيِّ)[1]... الخ:

إشارةٌ إلى أنّ لُزوم النَّتيجة عَن النّظر عاديّ يُمكن تخلُّفه عقلًا، واعلمْ أنّ المذاهبَ في ذلك أربعةٌ:

● أحدها: مذهبُ الشيخ أبي الحَسَن الأَشْعَريّ[2]: أنّه بالعادةِ بنَاءً عَلى أنّ جميعَ المُمكِنات مُسندة إلى اللهِ تَعالى ابتداءً، وعَلى أنّه تَعالى قادرٌ مُختار[3]، ولا علاقةَ بينَ الحَوادث المُتعاقبة إلّا بإجراءِ العادةِ بخلقِ بعضِها عَقبَ بعضٍ، كالاحتراقِ عُقَيْب مُمَاسّة النّار، والرِّيّ بعدَ شربِ المَاء[4]، هو الصحيحُ عندَ كثيرٍ مِن المُحقِّقين، وهوَ مُعتَمَد المُصنف هُنا.

---

[1] السبب: هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدم السبب فالمسبب يؤثر بطرفي الوجود والعدم بخلاف الشرط فإنه يؤثر من جهة العدم فقط وأقسام السبب ثلاثة لأن تأثيره في المسبب إن كان من جهة الشرع فهو سبب شرعي وإن كان من جهة العقل فهو سبب عقلي وإن كان من جهة العادة فهو سبب عادي.

مثال السبب الشرعي: دخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة وملك النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة.

ومثال السبب العقلي: ترك كل ما ينافي الصلاة فهو سبب من جهة أن ترك كل مُنافٍ للصلاة يقضي بوجود الصلاة وإن عدم الترك وذلك يكون بإتيان ما ينافي الصلاة يقضي بعدم الصلاة والعقل هو الذي يحكم بذلك فهو سبب عقلي.

ومثال السبب العادي: حز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب. «التحبير شرح التحرير في أصول الفقه» للمرداوي (924/2)، و«قواطع الأدلة في الأصول» للسمعاني (101/1).

[2] هو: أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: هو صاحب الأصول، والقائم بنصرة مذهب السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية.

ولد سنة سبعين، وقيل: ستين ومائتين بالبصرة. وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلثمائة. وقيل: سنة ثلاثين. ودفن بين الكرخ وباب البصرة. «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» لابن خلكان (284/3).

[3] «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية» لابن تيمية (181/1).

[4] «المحصول في علم الأصول» للرازي (247/5).

- ثانيها: مذهبُ الإمامِ فِي «المحصول» [1]: أنّ حُصول العِلم عَقب النّظر [2] لازمٌ عقلًا، لأنّه عُلِم [3] ضَرورةً أنّ مَن عَلِم أنّ العالمَ مُتغيّر وكلّ متغيرٍ حادثٌ، امتنعَ أن لا يعلَم أنّ العِلم حادثٌ [4]، قالَ السّيِّد [5] في «شَرح المَواقف» [6]: وقد نُسب هذا القولُ إلى القَاضي [7] إمَام الحَرَمين [8]، قالَ فِي «المَواقف»: وهَذا لا يصحّ معَ القَول باستنادِ الجَميع إلى اللهِ تعَالى ابتداءً، وكَونه قادرًا مختارًا وأنّه لا يجبُ على اللهِ شيءٌ، إذْ لا وجوبَ عَن اللهِ ولا عَليه، اهـ [9].

---

(1) «المحصول» (232/4).

(2) النظر لغة: الانتظار، وتقليب الحدقة نحو المرئي، والرحمة، والتأمل. ويتميز بالمُعَدِّي من حروف الجر.

وفي الاصطلاح: الفكر المؤدي إلى علم أو ظن. قال إمام الحرمين في الشامل: الفكر هو انتقال النفس من المعاني انتقالا بالقصد، وذلك قد يكون بطلب علم أو ظن، فيسمى نظرا. وقد لا يكون كأكثر حديث النفس، فلا يسمى نظرا بل تخيلا وفكرا. والفكر أعم من النظر. فالحاصل أن قصد الناظر الانتقال من أجزاء الحد. وقال في البرهان: حقيقة النظر تردد في أنحاء الضروريات ومراتبها، وقال فيما بعد: عندنا مباحثة في أنحاء الضروريات ومراتبها وأساليبها، وقد اعترف فيما بعد أن الضروريات تنقسم إلى هاجم عليه، ويسمى ضروريا. وإلى ما يحتاج إلى فكر، فيسمى نظريا. «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (61/1).

(3) في "ج" أننا نعلم.

(4) «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (37/1).

(5) علي بن محمد بن علي، المعروف بالسيد الشريف الجرجاني: فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو قرب أستراباد سنة 740 هـ، ودرس في شيراز، ولما دخلها تيمور سنة 789هـ، فر الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إليها بعد وفاة تيمور، فأقام إلى أن توفي سنة 816 هـ، له «التعريفات»، و«شرح مواقف الإيجي»، و«شرح السراجية»، وغيرها كثير. «الأعلام» (5/7).

وينظر: «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (35/1).

(6) «كتاب المواقف» للإيجي (145/1).

(7) «البرهان في أصول الفقه» للجويني (25/1).

(8) هو: الإمام الكبير، شيخ الشافعية، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك ابن الإمام أبي محمد، عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني، ثم النيسابوري، ضياء الدين، الشافعي، صاحب التصانيف؛ ولد في أول سنة تسع عشرة وأربع مائة، وتوفي في الخامس والعشرين من ربيع الآخر، سنة ثمان وسبعين وأربع مائة. «سير أعلام النبلاء» (476/18).

(9) «كتاب المواقف» للإيجي (145/1).

وقد أُجيب عن الإمَام -كما في «شَرح المَقاصد»[1]، وغيره- بأنّ المُلازمة العَقلية[2] بينَ مَقْدُورين لا تُنافي تَعلّق الاختيارِ بهما، بمَعنى أنّ الفاعلَ إنْ شاءَ فعَلَ اللازمَ والمَلْزوم معًا، أو تركَهما معًا، وأمّا الانفكَاك فمُستحيل لا يتعلّق بِهِ الاخْتيار، وهَذا جارٍ في المُتَلازمين مُطلقًا، كالجَوْهر[3] والعَرَض[4] وقَد صحَّح هذا القولَ المُصنف في «شَرح الكُبْرى»[5] ونسبه إلى إمَام الحَرَمين[6].

وذكرَ السَّعْد[7] في «شَرح المَقاصد»[8] أنّ الغَزَالي[9] نقلَه عَن أكثرِ الأشاعرةِ، وكأنه يُشير إلى قولِه في «المُسْتَصْفَى»[1] ما نَصّه: وعلَى سَبيل تضمُّن المُقدمات للنتيجةِ بطريقِ اللزومِ الذِي لا بُد مِنه -عندَ أكثرِ أصحابِنا المُخالفين للتَّوَلُّد الذِي ذكرَه المُعتَزِلة-.

---

[1] «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (36/1).

[2] الملازمة العقلية ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض ما دام أبيض «التعريفات» للجرجاني (294).

[3] في «التعريفات» (ص 35): الجوهر: ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع...

وفي «كشاف اصطلاحات الفنون» (302/1): والجوهر عند المتكلمين هو الحادث المتحيز بالذات، والمتحيز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك. ويقابله العرض.

[4] والعرض في اصطلاح المتكلمين ما لا يقوم بنفسه ولا يوجد إلا في محل يقوم به وهو خلاف الجوهر وذلك نحو حمرة الخجل وصفرة الوجل. «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» للفيومي (402/2).

[5] هي حاشية للمصنف على «شرح الكبرى» للسنوسي.

[6] «البرهان في أصول الفقه» للجويني (19/1).

[7] هو: مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق.

ولد سنة (712هـ = 1312م) بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة (793 هـ = 1390م)، ودفن في سرخس. «الأعلام» للزركلي (7/ 219).

[8] «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (35/1).

[9] هو: الشيخ، الإمام، البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين، أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزَّالي، صاحب التصانيف والذكاء المفرط.

ولد بطوس سنة خمسين وَأَرْبَعمِائَة، وتفقه ببلده أولا، ثم تحول إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة، فلازم إمام الحرمين، فبرع في الفقه في مدة قريبة، ومهر في الكلام والجدل، حتى صار عين المناظرين...؛ وكانت

● ثالثها: مذهبُ المُعتزِلة: أنّه بالتَّوَلّد؛ فبالنظرِ فِعل العَبد واقعٌ بمُبَاشرته يَتَولّد مِنه فِعل آخرُ -وهوَ العلمُ-. [2]

● رابعها: مذهبُ الحُكمَاء: أنه على سبيلِ الإعدَاد؛ فإنّ المَبدأ الذِي تستَنِد إليهِ الحَوادث في هَذا [3/أ] العَالم مُوجِب عندَهم عَام الفَيْض، ويتوقّف الفَيض مِنه عَلى استعدَاد[3] خاصٍ يَسْتدعيه، فالنظرُ يُعِد الذِّهن إعدادًا تامًّا، والنتيجةُ تَفيض عليه مِن ذلك المَبْدأ وجوبًا، [4] ووجوهُ الردّ على هذينِ المذهبينِ مبسوطةٌ في أصولِ الدينِ.

وفاته بطوس، يوم الإثنين، رابع عشر جمادى الآخرة، سنة خمس وخمسمائة. «سير أعلام النبلاء» (322/19)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي (191/6).

[1] «المستصفى» للغزالي (42).

[2] الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه بشر بن المعتمر (توفي سنة 226 هـ) وهو من علماء المعتزلة فقال: إن كل المتولدات من فعل الإنسان فهو يصح أن يفعل الألوان والطعوم والرؤية والروائح وتسمى طائفته البشرية. «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة» (4/26) «الملل والنحل» للشهرستاني (63/1).

[3] في "ج" اعتداد خاص.

[4] كتاب «المواقف» للإيجي (145/1).

قوله: (كما ذهب إليه إمام الحرمين) :[1]...

هذا القولُ مَشهورٌ عَن القاضِي[2] أبي بكرِ البَاقِلَّانِيّ[3]، وربما نُسب إلى الأَشْعَري[4]، وقد تَمَسَّك القَاضي في إثباتِه بطريقةِ السَّبْر[5]، وحاصله -كما في الإرشَاد[6]، والبُرهان [7]، وغيرهما- أنّ العَقل عُلوم ضَرورية.

والدليلُ على أنّه مِن العُلوم استحَالة الاتِّصاف بِهِ مع الخُلوِّ عَن جميعِ العلومِ، وليس مِن العُلوم النظريّة؛ إذْ شرطُ ابتداءِ النظرِ تَقدُّم العَقْل وليسَ جَميع العُلوم الضَّرُورية، فإنّ الضَرِير ومَن لا يُدرك لذةَ الجِماع يتّصف بالعقلِ -مع انتفاءِ علومٍ ضروريةٍ عَنه-.

فاستبانَ بذلكَ أنّ العَقل مِن العُلوم الضّرورية[8] -ولَيس كُلّها- وسَبيل تَعيينه والتَّنصِيص عَليه أنْ يُقال: كُل عِلم لا يَخلو العَاقل مِنه عِند الذكرِ، ولا يُشاركه فيهِ مَن ليسَ بعاقلٍ: فهوَ العقلُ، ويُخرجُ مِن مُقتضى السَّبْر أنّ العَقل علُوم ضَرورية بوجوبِ الوَاجبات، وجَواز

---

[1] كتاب «التلخيص في أصول الفقه» للجويني (127/1) و«البرهان في أصول الفقه» (30/1).

[2] هو: القاضي أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني، البصري، المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره...؛ وتوفي آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة ببغداد، وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرب المجوس، ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب. «وفيات الأعيان» (269/4).

[3] «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي (66/1).

[4] «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» للزركشي (209/1).

[5] السبر: بفتح السين وسكون الموحدة لغة الاختبار والتجربة واصطلاحا حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح ليتعين ما بقي وقال ابن الكمال السبر والتقسيم واحد وهو إيراد أوصاف الأصل أي المقيس عليه وإبطال بعضها ليتعين الباقي للعلية «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (153/2)، و«التحبير شرح التحرير في أصول الفقه» للمرداوي (3351/7)، و«الموسوعة الفقهية الكويتية.(6/187) «

[6] «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني (93/2).

[7] «البرهان في أصول الفقه» للجويني (19/1).

[8] كتاب «المواقف» للإيجي (94/1).

الجائِزات، واستحَالة المُستحيلات[1]، كالعلمِ باستحالةِ اجتماعِ الضِّدْين، والعِلم بأنّ المَعلوم لا يَخلو عَن النَّفي والإثبَات[2]، والعِلم بأنّ المَوجود لا يَخلو عن الحُدوث والقِدَم[3].

ولما حَكى هذا إمامُ الحرمينِ تعقَّبه بقولِه: والذِي ذكَره -يعني القاضِي- فيه نظرٌ؛ فإنّه بَنَى كلامَه عَلى أنّ العَقل مِن العلومِ الضّرورية؛ لأنّه لا يَتّصف بالعقلِ عارٍ عن العُلوم، وهذا يُردّ عليهِ: أنّه لا يَمنع كَون العَقل مَشروطًا بعُلوم -وإنْ لم يكُن عَيْنها- وهذَا سبيلُ كلّ شَرط ومَشْروط، قال: فإنْ قِيلَ: فمَا الذِي يُبطل ما ذكَره القاضِي في مَعنى العَقل؟ قلنا: نَرَى العَقل يُذهل عن الفِكر في الجَواز والاستحَالة -وهوَ عَاقِل-[4].

فإنْ قِيل: فما العَقْل؟ قلنا: ليس الكَلام فيه بديهيًّا، وما قدِم[5] عليه أحدٌ مِن عُلمائنا غير الحَارِث ابن أَسَد المُحَاسبِيّ[6]، فإنه قال: العَقل غريزةٌ يتأتّى بها درْكُنا لعلومٍ -وليستْ مِنها- والقَدْر -الذِي يَحتمل هذا المَجموع ذكرهُ- أنّه صِفة إذا ثبتتْ يتأتّى بِها التوصُّل إلَى العُلوم النظرِية، وإلى مقدمَاتها مِن الضرُوريات التِي هيَ مُستند النظرياتِ... إلى آخرِ كَلامه[7].

---

[1] «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (312/2).

[2] «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (16/2).

[3] قال الغزالي: فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود، فيقال في حَدّ العقل باعتبار أحد مُسَمَّيَاتِهِ إِنَّهُ بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المُسْتَحِيلَاتِ كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني -رحمه الله-، وبالاعتبار الثاني إنه غَرِيزَةٌ يَتَهَيَّأُ بها النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات. «المستصفى» (20).

[4] ما بين القوسين ألحق في حاشية الأصل بخط مخالف.

[5] هكذا في الأصل وكأنه صوب وفي الحاشية: «حوم»، بخط مخالف أشار إلى أنها في نسخة.

[6] الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي البصري كنيته أبو عبد الله، سمي المحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه. أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، بصري الأصل، مات ببغداد سنة ثلاث وأربعين ومائتين. يقول عنه أبو عبد الرحمن السلمي: «إنه أستاذُ أكثرِ البغداديين»؛ وهو من أهل البصرة ولد سنة 170هـ انظر «طبقات الصوفية» لأبي عبد الرحمن السلمي (ص58).

[7] «البرهان في أصول الفقه» للجويني (19/1).

وبه تَعلم ما في كَلام المُصنف مِن نسبةِ هَذا [3/ ب] القَول إلَى إمَام الحَرَمين -مَع تصريحِه بإبطالِه- لَكن صرّح تقيّ الدينِ المُقترح[1] في «شرحِ الإرشَاد»[2] بأنّه قولُه القدِيم.

ثُم اعلمْ أنّ لَفظ العَقل مُشترك -كما أَفصح بِهِ إمامُ الحَرمين والغَزَالي في «المِعيَار» وفي «مُقدمة المُسْتَصفى»[3] وغيرهمَا- فيُطلقها الجَماهير [4]على صِحة الفِطرة الأُولَى؛ فيَجد بأنّه قُوّة بها يُجَوّدُ التّمييزُ بينَ القبيحِ والحَسن، وعَلى ما يكتسبُه الإنسَان في التَجارب مِن الأحكَام الكُلية، فَيجدُ بأنّه: معانٍ مُجتمعة في الذهْن يستنبطُ بهَا المَصالح والأغرَاض عَلى وَقَار الإنسَان، فيجدُ بأنّه: هيئةٌ محمودةٌ للإنسَان في حركاتِه وسكناتِه، ويُطلقه الفَلاسفة على العَقل العَمَلي[5]، وهو: قوةٌ باعثةٌ عَلى ارتكابِ الصَّالحات لأجلِ غايةٍ مظنونةٍ أو موهومةٍ عَلى

---

[1] المقترح تقي الدين مظفر بن عبد الله بن علي المصري؛ ولقب بالمقترح لأنه كان يحفظه، وهو كتاب في الجدل؛ كان إمامًا كبيرًا، له التصانيف في الفقه والأصول والخلاف، دينًا متورعًا، كثير الإفادة، متواضعًا، تخرج به جماعة بالقاهرة والإسكندرية. ولد سنة ست وعشرين وخمسمائة، ومات في شعبان سنة اثنتي عشرة وستمائة «طبقات الشافعية» (133/5)، «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة» للسيوطي (409/1).

[2] «الإسعاد في مقاصد الإرشاد» وهو شرح على «الإرشاد» لإمام الحرمين في أصول الدين (علم الكلام) ألّفه بتونس سنة 1247/644 منه نسخة بخط محمد بن ميمون بن تميم الواصلي التونسي، فرغ من نسخها في شوّال 1439/841ويوجد قبله شرح «الإرشاد» لأبي العز بن المقترح، يجمعهما مجلد واحد وتوجد هذه النسخة بالمكتبة الوطنية بتونس، وأصلها من مكتبة الشيخ علي النوري بصفاقس.«تراجم المؤلفين التونسيين» (96/1).

[3] «المستصفى» (20).

[4] قال الغزالي في «المعيار» (286): وأما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعانٍ مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع. أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه: الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى: إنه عاقل، فيكون حده أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض.

الثالث معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيأته وكلامه واختياره.

[5] العقل لغة: المنع، ولهذا يمنع النفس من فعل ما تهواه. مأخوذ من عقال الناقة المانع لها من السير حيث شاءت، وهو أصل لكل علم. قال ابن السمعاني: وكان بعض الأئمة يسميه أم العلم. وكثر الاختلاف فيه حتى

العَقل النَّظَري، وهوَ: قُوة النفسِ تقبلُ مَاهِيّة الكُليات -مِن حيثُ هيَ كُلّيات- ولهذهِ القوةِ أحوالٌ[1]:

الأولى: ألا يكُون لهَا شيءٌ مِن العُلوم، وإنما لهَا مُجرد الاستعدَاد؛ فتُسمَّى حينئذٍ هُيُولَانيّة[2] -نِسْبة إلى الهُيُولَا- كأنّ النفسَ في هَذه المَرتبة تُشبه الهُيُولا الخَالية في حَدّ ذاتِها عَن الصورةِ الكليةِ.

قيل: إن فيه ألف قول. «البحر المحيط في أصول الفقه» (115/1) و«قواطع الأدلة في الأصول» (27/1) واصطلاحًا: عند الفلاسفة يطلق على معان كثيرة، وينقسم العقل إلى عقل عملي وعقل نظري، فالعقل النظري ينصب على الإدراك والمعرفة أما العقل العملي فيطلق على السلوك الأخلاقي. «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة» (455).

(1) وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات، وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب، وذلك أن النفس مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها، وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها، وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة.

ثم إذا أدركت الضروريات، واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الأمي لتعلم الكتابة ثم إذا أدركت النظريات، وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب، وله أن يكتب متى شاء.

وإذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال، وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل، وعبارة المحققين أن العقل المستفاد هو حضور اليقينيات، وحصول صور المعقولات للنفس، وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد، وأن العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس، وإدراك الضروريات، والعقل بالملكة بعده والمصنف -رحمه الله تعالى- جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات.

والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات أي مترتبة للتأدية إلى المجهولات النظرية، وأما جعل المستفاد نهاية، ومرتبة رابعة فإنما هو باعتبار الغاية، وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى، وإلا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لأنه إنما يكون بعد التحصيل، والإحضار مرة أو مرات «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (315/2) «الملل والنحل» للشهرستاني (65/3).

(2) وإنما سميت هيولانية تشبيها بالهيولى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق «معارج القدس في مدراج معرفة النفس» للغزالي (51).

الثانية: أن يكونَ لَهَا عِلم بالضروريات، واستعدادٌ لاكتسابِ النظرياتِ، قالُوا: وإنمَا يكونُ هذا بعدَ الإحساسِ بالجزئياتِ، فإنّ النفسَ إذا أحسَّت بجزئياتٍ كثيرةٍ وارتسمَتْ صورُها في آلاتِها الجُسْمَانية، ولاحظتْ بعضَها إلى بعضٍ؛ استعدتْ لأنْ يفيضَ عليهَا مِن المَبدأ صورٌ كليةٌ وأحكامٌ تَصْدِيقية، وتُسمَّى -حينئذٍ-: «العَقل بالمَلَكة».

الثالثة: أن تكونَ لها مَلَكة استنباطِ النظرياتِ مِن الضَّرُوريات -بحيثُ يصيرُ مَتى شاءَ استحضرَ الضرورياتِ، واستنتجَ مِنها النظرياتِ- وتُسمَّى حينئذٍ: «عقلًا بالفِعل».

الرابعة: أن تحضرَ عِند هَذه النظريَّات -بحيثُ لا تغيبُ عنهَا- وتُسمَّى حينئذٍ: «عقلًا مستفادًا»، ويطلقونَ «العَقْل» أيضًا على العقلِ الفَعَّال، وهو: جوهرٌ مُجرد عن المَادة يخرجُ العَقل الهُيُولَاني [1] مِن القوةِ إلى الفِعل، وليس مرادُهم بالجَوْهر المُتَحَيِّز كمَا عِند المُتكلمين، بل القائمُ بنفسِه لا في موضوعٍ، ونسبتُه إلى المعقولاتِ والقُوة العَاقلة كنسبةِ الشمسِ إلَى المُبْصرات [4/ أ] والقُوة البَاصِرة؛ إذْ بها يخرجُ مِن القوةِ إلى الفِعل.

وفي وجودِ جَوهر عَلى هذا الوجهِ يُخالفهم المتكلمونَ؛ إذْ لا وجودَ لقائمٍ بنفسِه غَير مُتَحَيِّز عِندهم إلّا اللهَ وحدَه تَعالى، والمَلائكة: أجسامٌ لطيفةٌ متحيزةٌ عندَ أكثرِهم [2]، ويطلقُه الفلاسفةُ أيضًا على التَّصَوُّرات والتَّصْدِيقات الحَاصِلة للنفسِ بالفِطرة.

---

[1] العقل الهيولاني الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما في الأطفال وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (521) و«معيار العلم في فن المنطق» للغزالي (288).

[2] «معيار العلم في فن المنطق» للغزالي (289).

قال الغزاليُّ في «المِعْيَار»[1]: ذكرَ هذا الإطلاقَ أرسطُو[2] في كِتاب «البُرْهَان»، وفرَّق بينَ العَقل والعِلم، فزعمَ أنّ العقلَ: ما ذكرَ، وأنّ العلمَ: ما يحصلُ به الاكتسابُ -وهو اصطلاحٌ مَحْضٌ- قال: وهَذا المَعنى هوَ الذِي حَدَّ بهِ المُتكلمون العقلَ؛ إذْ قالَ القَاضي أبو بكرٍ البَاقِلَّاني في حد العقل: إنّه علمٌ ضروريٌّ يُجوّز الجَائِزات واستحَالة المُستحيلات، كالعلمِ باستحالةِ كَون الشيءِ الوَاحد قديمًا حادثًا، اهـ[3].

وفي «المَوَاقف» [4] أنّه لا يبعدُ أنْ يكونَ كلامُ القاضِي تفسيرًا لكلامِ الشيخِ الأشعريّ؛ إذْ قالَ في العَقل -الذِي هوَ مَنَاط التكليفِ-: هو العلمُ ببعضِ الضرورياتِ، واحتجَّ بأنّه ليسَ غَير العِلم وإلّا جازَ تَصَوُّر انعكاسِها، وليسَ العِلم بالنظرياتِ؛ لأنه مشروطٌ بكمالِ العَقل فيكُون متأخرًا عَن العَقل بمَرْتبتين؛ فلا يكونُ نفسهُ فهوَ العِلم بالضرورياتِ وليسَ العِلم بكلّها، فإنّ العاقلَ قد يعضدُ بعضهَا؛ فهوَ العِلم ببعضِها وهوَ المَطلوب.

قال: وجوابه أنَّا لا نسلِّم أنّه لو كانَ غَير العلمِ جَاز انعكاسهَا لجوازِ تلازمِهما، ا هـ.[5]

---

[1] «معيار العلم في فن المنطق» (287).

[2] هو: أرسطاطاليس، ويقال: أرسطو طاليس، بن نيقوماخس الهجراسي الفيثاغوري: فيلسوف الروم، المتوفى سنة ثلاث وتسعين ومائتين وخمسة آلاف من الهبوط في ابتداء ملك بطلميوس بن لاغوس وعمره سبع وستون أو ثمان وستون.

ومعنى أرسطو: الفضيلة، وطاليس: التام؛ فالمعنى: (تام الفضيلة). وقيل: قاهر الخصم. وكان أصله من بلد اسمه أسطاشيرا. واسم أمه أقسطيا، وكان أبوه طبيبًا لأبي الإسكندر من أولاد راسقلينوس. «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» لحاجي خليفة (280/1).

[3] وذلك علمُ الشيء على خلاف ما هو به، وذلك هو الجهلُ المستحيل عليه سبحانه، بل على آحاد خلقه، إذ لا يجوز أن يكون الواحد من خلقه يعلم الشيء الواحد قديماً مُحدَثًا، حَقًّا باطلًا. «الوَاضِح في أصُولِ الفِقه» لابن عقيل (354/5) وانظر «معيار العلم في فن المنطق» (287).

[4] كتاب «المواقف» للإيجي (87/2)

[5] في «المواقف» (87/2): «جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما».

وقد تقدَّم نقلُ هذا الجوابِ عَن إمامِ الحَرَمين في «البُرْهان»، ونحوه للإمام في «المحَصّل».

قوله: (وَيحتَمل أن يكون أشار بالعقل إلى جميع العلوم): ...

هو قولٌ في مُسمّى العَقل، وكذَا الاحتمَال بعدَه؛ نقلَه المَازِرِيّ[1] مِن المتكلمينَ، وكلاهمَا نقلَه في «جمعِ الجَوامع»[2].

قوله: (لتَصْحِيح مَا يكتَسَبُ بِهِ التَّصَوُّرَاتُ): ...

ذهبَ قومٌ إلى أنّه لا يصحُّ اكتسابُ التصوراتِ[3]؛ لِما سيأتِي مَع جوابِه -إن شاءَ اللهُ- في صحةِ المعرفاتِ.

قوله: (أي العِلْمُ بثبوت أمرٍ): ... الخ:

المُراد بالعلمِ هاهنا: الاعتقادُ -أي اعتقادُ تلكَ النِّسبة لا تَصوُّرها- لأن تَصور النسبةِ ليسَ هُو الحُكم -أي التَّصديق- لإمكانِ انفكاكِها، كَما في قَضية الشَّاكِّ.

---

[1] المَازَرِيُّ أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد الشيخ، الإمام، العلامة، البحر، المتفنن مصنف كتاب (المعلم بفوائد شرح مسلم)، ومصنف كتاب (إيضاح المحصول في الأصول)، وله تواليف في الأدب، وكان أحد الأذكياء الموصوفين، والأئمة المتبحرين وكان بصيرا بعلم الحديث. مولده: بمدينة المهدية من إفريقية، وبها مات، في ربيع الأول، سنة ست وثلاثين وخمس مائة، وله ثلاث وثمانون سنة. «وفيات الأعيان» (285/4)، «دول الإسلام» (55/2)، «العبر» (100/4)، «الوافي بالوفيات» (151/4)، «مرآة الجنان» (267/3).

[2] «تشنيف المسامع بجمع الجوامع» للزركشي (209/1).

[3] كتاب «المواقف» للإيجي (122/1).

قال العَضُد[1] في «شَرح المُخْتصر»[2]: فإنّا إذا تصوَّرنا نِسبة أَمر إلَى أمرٍ إثباتًا أو نفيًا وشككنَا فيهِ، فقدْ عَلِمنا أنه ذَيْنِكَ الأمرينِ ضربًا مَا مِن العلمِ [4/ ب] لا كُل العِلم؛ لأنّا نشكُّ فيما لا نَعلم أصلًا، ثُم إنْ زالَ الشكُّ وحكَمنا بهِ فقَد علمنَا النسبَة ضربًا آخرَ مِن العِلم، وهذا الضربُ يتميَّز عَن الإدراكِ بحقيقتِه وبلازمِه المشهورِ، وهو: احتمالُ الصدقِ والكذبِ.

ونحوه للقُطْب[3] في «شرح المَطَالع»[4]، وأصلُه للشيخِ[5] في «الشِّفَا»[6] إذْ قال: إنّ الشيءَ قد يُعلم على وَجْهين:

أحدهما: أنْ يُتصوَّر فقط، كمَا إذَا كانَ لهُ اسمٌ فنطقَ بهِ تمثّل مَعناه في الذهنِ، وإنْ لم يكُن هُناك صدقٌ أو كذبٌ، كما إذا قِيل: إنسان، أو قِيل: افْعَلْ، كذا إذا وَقعت على مَعنى مَا تخاطبُ بهِ مِن ذلكَ كُنت تصوَّرتهُ.

والثاني: أن يكونَ مَع التصوُّر تَصديق، كمَا إذا قِيل لك: مثالُ أنّ كلَّ بياضٍ عَرَض؛ لم يَحصُل لك مِن هذا تَصور مَعنى هَذا القولِ فقط، بل صدَّقت أنّه كذلكَ، أما إذا شككتَ أنّه

---

(1) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس)؛ ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا سنة (756 هـ = 1355م).

من تصانيفه «المواقف» في علم الكلام، و«العقائد العضدية» و«الرسالة العضدية» في علم الوضع، و«جواهر الكلام» مختصر المواقف، و«شرح مختصر ابن الحاجب» في أصول الفقه، و«الفوائد الغياثية» في المعاني والبيان، و«أشرف التواريخ» و«المدخل في علم المعاني والبيان والبديع». «الأعلام» (295/3).

(2) «شرح مختصر المنتهى» (222/1).

(3) هو: مُحَمَّد بن مُحَمَّد الرَّازِيّ، الشَّيْخ الْعَلامَة، قطب الدّين، الْمَعْرُوف بالتَّحتاني، (ت 766هـ). «طبقات الشافعية الكبرى» (374/9).

(4) «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار» (ص142).

(5) يعني ابن سينا.

(6) «الشفاء» لابن سينا (110/1).

كذلكَ أو ليسَ كذلكَ فقد تصورتَه بالبالِ؛ إذْ لا نشكّ فيما لا نتصورهُ ولا نفهمهُ، ولكنك لم تُصدق به بعدُ، فكل تصديقٍ يكونُ معَه تصورٌ.

ولا ينعكسُ، فالتصوُّر -في مِثل هَذا- يفيدكَ أنْ تحدثَ في الذِّهن صُورة هَذا التأليفِ، وما يؤلفُ مِنه كالبياضِ والعَرَض، والتَّصْدِيق هو: أنْ يحصلَ في الذِّهن بنسبَة هَذه الصُّورة إلى الأشياءِ أنفسهَا أنّها مُطابقة لهَا، والتكذيبُ يخالفُ ذلكَ: هذا كلامُه.

ومُقتضاه أنّ كُل قضيةٍ -عدَا قضيّة الشاكّ- تشتملُ عَلى أربعةِ علومٍ:

عِلمٌ بالمَوضوع، وحُكمٌ بالشُّمُول، وعِلمٌ بالنِّسْبَة -وهذه تصوراتٌ-.

وعلمٌ بوقوعِ النِّسبة -أَي اعتقادُ أنّها واقعةٌ- وهو: تصديقٌ وحكمٌ.

وذلكَ ظهرَ، وقد عُلِم أيضًا أنّ التصديقَ -حيثُ فُسِّر بالاعتقادِ- يتناولُ الظَّن[1] دونَ الشَّك والوَهمِ؛ إذ الشكُّ[2]: الترددُ في الوقوعِ وَعَدمِ الْوُقُوعِ، والوَهم[1]: ملاحظةُ الطَّرَف المَرجُوح، وكلاهمَا مُغايرٌ للحكمِ الذِي هو الاعتقادُ؛ فليسَا مِن التصديقِ في شيءٍ[2].

---

[1] (ظَنَّ) الظاء والنون أصل صحيح يدل على معنيين مختلفين: يقين وشك. فأما اليقين فقول القائل: ظننت ظنًّا: أي أيقنت. قال الله تعالى: ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله﴾ [البقرة: 249] أراد -والله أعلم- يوقنون. والعرب تقول ذلك وتعرفه؛ قال شاعرهم:

فَقُلْتُ لَهُمْ ظنُّوا بِأَلْفَيْ مُدَجَّجٍ
سُرَاتُهُمْ فِي الْفَارِسِيِّ الْمُسَرَّدِ

أراد: أيقنوا. وهو في القرآن كثير. ومن هذا الباب مَظِنَّةُ الشيء، وهو معلمه ومكانه. ويقولون: هو مَظِنَّةٌ لكذا. قال النابغة: فَإِنَّ مَظِنَّةَ الْجَهْلِ الشَّبَابُ.

والأصل الآخر: الشك؛ يقال: ظننت الشيء. إذا لم تتيقنه، ومن ذلك الظِّنَّةُ: التهمة. والظَّنِينُ: المتهم. ويقال: اظَّنَّني فلان. قال الشاعر:

وَلَا كُلُّ مَنْ يَظَّنُّنِي أَنَا مُعْتِبٌ
وَلَا كُلُّ مَا يُرْوَى عَلَيَّ أَقُولُ

«مقاييس اللغة» (462/3).

[2] (شَكَّ) الشين والكاف أصل واحد مشتق بعضه من بعض، وهو يدل على التداخل، من ذلك قولهم: شككته بالرمح. وذلك إذا طعنته فداخل السنان جسمه. قال:

وهَذا كَما قالَ الشيخُ سعدُ الدينِ: في هَذا شيءٌ يتقدّم «المختصر» للعضد[3] وغيره هوَ التحقيقُ، خِلاف ما ذكرَه إمامُ الحَرمين والغزاليّ وغيرهمَا: مِن أنّ الشكَّ اعتقادُ أنْ يتقادمَ سببهمَا.

قال السيدُ الشَّريف في «حَوَاشِي شَرح العَضُد»[4] ما نصُّه: المَشهور في هَذا المَقام أنْ يجعلَ المُقسم الاعتقَاد [5/أ] المرادَ للتصديقِ أو الحُكم، ويعدَ الشكَّ والوَهم مِن أقسامِه وليسَ بصحيحٍ؛ إذْ لا اعتقادَ ولا حكمَ فيهمَا، أما في الشّك؛ فلأنّ طَرَفِي التَّعَيُّن والإثباتِ متساويانِ فيه، فإنْ كانَ هُنالك حكمٌ: فإما بِهِمَا -وفسادُها ظاهرٌ- وإما بأحدِهما -فيلزمُ التَّحكم- وأما في الوَهم؛ فلأن المرجوحَ أَوْلَى مِن المُسَاوِي، وأيضًا في الراجحِ حكمٌ فيلزمُ اعتقادُ النَّقِيضين معًا، وبالجملةِ فلا بُدّ في الحُكم مِن رجحانٍ -ولا رجحانَ فيهَا- اهـ.

فَشَكَكْتُ بِالرُّمْحِ الأَصَمِّ ثِيَابَهُ
لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْقَنَا بِمُحَرَّمِ

ويكون هذا من النظم بين الشيئين إذا شكا.

ومن هذا الباب (الشَّك)، الذي هو خلاف اليقين، إنما سمي بذلك لأن الشاك كأنه شك له الأمران في مشك واحد، وهو لا يتيقن واحدًا منهما، فمن ذلك اشتقاق الشك. «مقاييس اللغة» (173/3).

(1) (وَهِمَ) في كذا وهمًا: أي سها وغلط. «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» لنشوان الحميري (7311/11)

(2) قال أبو هلال العسكري: الشك: خلاف اليقين، وأصله اضطراب النفس، ثم استعمل في التردد بين الشيئين، سواءٌ استوى طرفاه أو ترجح أحدهما على الآخر، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ [يونس:94] أي غير مستيقن.

وقال الأصوليون: هو تردد الذهن بين أمرين على حد سواء.

قالوا: التردد بين الطرفين إن كان على السواء فهو: (الشك)، وإلا فالراجح: (ظن) والمرجوح: (وهم). «معجم الفروق اللغوية» (ص:303-304).

(3) فالراجح: الظن، والمرجوح: الوهم، والمساوى: الشك. «شرح مختصر المنتهى» (210/1).

(4) «شرح مختصر المنتهى» (214/1-215).

إنّ تقسيمَ العِلم إلَى تصوُّر وتصدِيق -مَع تفسيرِ التَّصديق بالحُكم الذِي هُو الاعتقادُ- جارٍ على مذهبِ الحُكماء[1]: مِن أنّ التصديقَ بسيطٌ، وأنّه الحكمُ -أي الإدرَاك- وهوَ مُختار المُحقِّقين، خِلاف مَا ذهبَ إليهِ الإمامُ: مِن أنّه مُركَّب لكونِه مَجموع تصوُّرات ثَلاثة.

والحُكم هوَ خِلاف مُقتضى عبارَة جَمعٍ مِن المتأخرينَ، كصاحب «الكشاف»[2] و«المُطْلِع»[3]: مِن أنّ التصديقَ هو التصوُّر المُقارِنُ للحُكم، ووجهُ اختيارِ الأُولَى مَا أشارَ إليهِ السيدُ في «حوَاشي شرحِ الشَّمْسِيّة» -وهو: أنّ تقسيمَ العلمِ إلَى هذينِ القِسمين إنّما هو لامتيازِ كلٍّ مِنهما عن الآخرِ بطريقٍ يحتملُ بهِ-.

ثُم إنّ الإدراكَ المُسمَّى بالحُكمِ ينفردُ بطريقٍ خَاص مُوصل إليهِ -وهو: الحُجَّة المُنقسِمة إلى أقسامِها- وما عدَا هذا الإدرَاك لَه طريقٌ واحدٌ مُوصِل إليهِ -وهوَ: القولُ الشَّارِح- ليتصورَ المحكُوم عليه والمَحكوم بهِ، وتصور النسبَة الحُكْمِيّة يشاركُ سَائر التصوُّرات في الاسْتِحْصَالِ بالقولِ الشارحِ، فلا فائدةَ في ضمِّها إلى الحكمِ.

وجعلُ المجموعِ قسمًا واحدًا مِن العلمِ يُسمَّى بالتصديقِ؛ لأنّ هذا المجموعَ ليسَ له طريقٌ خاصٌّ لمَن لاحظَ مَقصود الفَنّ -أعني بيانَ الطرقِ المُوصِلة إلى العِلم- لم يَلتبِس

---

[1] الذي للعامة القطب وتقليد عنه صاحب «اللوامع» أن من فيه التصديق بالحكم يقول إن الحكم عبارة عن انتساب أمر لآخر أو هو بنفس النسبة أمر هو أن تحصل النفس أن النسبة واقعة أو ليست بدافعة تفاسير ثلاثة لهم في ذلك، اهـ

ثم قال صاحب «اللوامع» وليس شيء من هذه الثلاثة تصديق إنما هو معدل لأنه على الزائد عليه الذي يقترن بها... إلخ.

[2] قال التهانوي: «وأمّا جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم إلى تصوّر ساذج وإلى تصديق أي تصوّر معه حكم وجعل الحكم فعلا فجائز». «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (453/1).

[3] قال أبو يحيى زكريا الأنصاري: «التصديق: هو المركب من تصور المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم». «المطلع على متن إيساغوجي في المنطق» (ص 8).

عليهِ أنّ الواجبَ في تقسيمِه مُلاحظة الامتيَاز بالطرقِ، فيكُون الحُكم أَحد قِسْمَيهِ المُسمّى بالتصديقِ، لكنّه مُحتاج في وجودِه إلى ضَمّ أفرادٍ متعددةٍ مِن أفرادِ القِسم الآخرِ.

والوجهُ في تقسيمِ العِلم -عَلى رأيِ الإمامِ- أنّه إمّا أنْ يكونَ إدراكًا لأمورٍ أربعةٍ، وهي: الطَّرفان، والنسبَة، وفَرْعها، وإما أنْ يكونَ إدراكًا ظاهرًا غير ذلك الإدراكِ المَوجود، فالأولِ: هو التصديق، والثاني: هو التصور، وما ذكره مِن أنّ الحُكم إدراكٌ وهو التحقيقُ أيضًا خِلاف ما تَوهَّمه المتأخرونَ مِن أنّه فعل اغترارًا بظاهرِ الألفاظِ المُعبّر بها عَنه، كالإسنادِ [5/ب] والانتزاعِ والإيجابِ والسَّلْب، ونَحوها.

قال القُطْب في «شرح المَطَالع»(1): الحكمُ وإيقاعُ النسبةِ والإسنَاد كلّها عباراتٌ وألفاظٌ، والتّحقيق أنّه ليسَ للنفسِ هُنا تأثيرٌ وفِعل إذعَان وقَبُول للنسبةِ وإدرَاك أنّ النسبةَ واقعةٌ وليستْ بواقعةٍ فهو مِن مَقولة الكَيْف، وكَيف لا؟! وقَد ثبتَ في الحِكمة أنّ الأفكارَ ليستْ مَوجودة للنتائِج، بَل هيَ مُعدات للنفسِ لقَبول صُورِها العَقلية عن واهبِ الصوَر، ولولا أنّ الحكمَ إدراكٌ لَمَا صحَّ ذلكَ، انتهى.

وعلى ما توهَّمه يُقال -في التَّقْسِيم-:

العلمُ ينقسمُ إلى تَصوُّر سَاذج(2)، وإلى تصوّر مَعه حُكم، ولا يصحُّ أنْ يُقال: ينقسمُ إلى تصوّر وتصدِيق، لأنّ جعلَ التصديقِ مِن أقسامِ العلمِ -مع كونِه فعلًا أو مركبًا مِن فِعل غيره-

(1) «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:8).

(2) قال الزبيدي: (السَاذَج): مُعَرَّب (ساذه)، هكذا في النُّسخ الَّتِي بأيدينا؛ وَفِي أُخرى (السَّاذَج): أُصولٌ وقُصبانٌ تَنْبُتُ فِي المِيَاه تَنْفَع لكذا وَكَذَا، مُعَرَّبُ ساذه. وَفِي «اللِّسَان»: حُجَّةٌ ساذِجَةٌ وساذَجَةٌ بِكَسْر الذَّال وَفتحهَا غيرُ بَالِغَة. قَالَ ابْن سيدَه: أُراها غير عربيّة، إنما يستعملها أهلُ الْكَلَام فِيمَا لَيْسَ ببُرْهَانٍ قاطِع. وَقد تسْتَعْمل فِي غيرِ الْكَلَام والبُرهان. «تاج العروس» (33/6).

لا وجهَ له كمَا هو ظاهرٌ، وقد نبّه عَلى ذلكَ القُطْب في «شرح المَطَالع»[1]، والسَّعْد في «شرح الشَّمْسِية» والسّيد في «شرح المَوَاقف».[2]

ثم اعلمْ أنّ السيدَ في «حواشي المَطَالِع»[3] ذكر في قولٍ لشارحِها: بل إذعانٌ وقبولٌ للنسبةِ وإدراكٌ أنّ النسبةَ واقعةٌ... إلخ ما نصُّه: وهو -أعني ذلكَ الإذعانَ والقبولَ- إدراكٌ أنّ النسبةَ واقعةٌ -أي مُطابقة- للأشياءِ في أنفسِها أو ليستْ موافقةً، اهـ.

فجعلَ الإدراكَ الذِي هو التصديقُ ونفسُ الإذعانِ، وفيهِ إشكالُ الظهورِ تغايرهمَا، ووقعَ ذلكَ التفسيرُ أيضًا في كلامِ ابنِ سِينا[4]؛ فجعلَ في بعضِ كتبِه التَّصديق المَنْطقي -الذِي قسَّم

---

[1] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:7).

[2] قال السعد: العلم إن كان إذعانا للنسب فتصديق وإلا متصور قال في اللوامع هنا بحث ينبغي التنبيه عليه وهو أن حمل الإذعان على الحكم في قوله العلم إما إذعانا للنسبة... إلخ، لا يصح تغايرهما بشهادة قول الشيخ فهو غير إن حصل به النفس معنى القضية بل شيء آخر ليشرب به وقول العلامة الرازي والتصديق معنى يشرب بمعنى القضية وقال صاحب التذهيب على عبارة السعد المذكورة ومعنى إذعان النسبة إدراكه على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول هذه من الإدراك على الوجه المذكور يسمى حكما بالتصديق على تعريفه هو الحكم بفك كما هو مذهب الحكماء فيكون بسيطا لكن يشترط في وجوده ثلاثة تصورات.

ثم قال: وإنما قلنا الإدراك على الوجه المذكور هو الحكم لأن الحكم على ما ذكره القوم هو إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ولا شك من إدراك النسبة الإيمانية على أنه يطلق عليه اسم التسليم والقبول فقد أدرك أنها واقعة وكذا من أدركته النسبة السلبية على الوجه المذكور فقد أدركته أنها ليست بواقعة فلما كان حصل ما ذكره القدم ولو جاء إلى الإذعان عبر به الحكم اختصارا للعبارة وإثباتا للأمر بين إدراكه.

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق وتكذيب.

[3] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص 8).

[4] هو: الحسين بن عبد الله، أبو عليّ، ابن سينا الحكيم الفيلسوف؛ كان مع كونه حكيما، قيّمًا بعلم اللّغة والعربية، وقد صنّف فيها كتابًا، وكان عنده أدب وكتابة، وله رسائل مدوّنة.

وقد تقدّم من تصانيف ابن سينا: كتاب «المجموع»، وكتاب «الحاصل والمحصول»، وكتاب «البرّ والإثم»، وكتاب «الشّفاء»، وكتاب «القانون»، ورسالة في «الإشارة إلى علم المنطق»، وكتاب «أقسام الحكمة»، وكانت وفاته في سادس شعبان من سنة ثمان وعشرين وأربع مائة عن ثمان وخمسين سنة. «الدر الثمين في أسماء المصنفين» لابن الساعي (ص: 353).

العِلم إليهِ وإلى التَّصوُّر- هو المُعبَّر عنه بالفَارسيةِ بـ «كروبرك كروير»، وهوَ بمَعنى التسليمِ والإذعانِ وبهِ.

واستدلَّ سعدُ الدينِ في «شرح المقاصد»[1] على أنّ التصديقَ المُفسر في الإيمانِ: هو بعينِه التصديقُ المنطقيُّ، وكِلاهما يُقابل التكذيبَ، ومُوضِّحه أنّه[2] قابلَ بينَهما في «الشِّفَاء» حسبمَا تقدَّم لفظُه.

وقد صرَّح بتقسيمِ العِلم إلَيه وإلَى التصوُّر فِي مواضعَ مِن كتبِه، كَمُفْتَتَحِ المَقالة الأُولَى مِن الفنِّ الخامسِ مِن مَنطق «الشِّفَا» في أَول حُصول كِتاب «النَّجاة»، حيثُ قالَ: كل معرفةٍ وعلمٍ إما تصوُّر وإما تصديقٌ... إلى غير ذلك، وأوضحَ أنّ العِلم ليسَ نفسَ الإذعانِ ولا مُستلزَمًا له، ثمّ إنَّ مُقابلة التصديقِ بالتكذيبِ توجِب كونَ العِلم منقسمًا إلى ثلاثةٍ -كما هوَ واقعٌ- لكنّهم استغنوا عن الثالثِ لاندراجِه في الثاني -مِن حيثُ إنّ التكذيبَ [6/أ] بالإيجابِ تصديقٌ بالسَّلْب، وبالعكسِ- فافهمْ.

قوله: (احتِيجَ إلَى قَواعِدَ):... إلخ:

جَرَتْ عادةُ القومِ بإيرادِ معارضةٍ في هذا المَقام معَ جوابِها تَقرير المُعارضة، على ما في «شرح المَطَالع»[3]، ولخَّصه السَّعْد[4] في «شرح الشمسية» أن يُقال: لو افتقرَ اكتسابُ النظرياتِ إلى المَنْطق لزمَ المُحال؛ لأنّ المَنطق ليس بدهيًّا، وإلا لاستُغنِيَ عن تَعلّمه،

---

[1] قال سعد الدين التفتازاني: «وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة إلى أن التصديق المعتبر في الإيمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي أعم لا فرق بينهما إلا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم أصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية أو انفعالا». «شرح المقاصد في علم الكلام» (251/2).

[2] أي ابن سينا.

[3] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:13).

[4] «شرح مختصر المنتهى» (412/1).

والثّانِي باطلٌ[1] ضرورَة افتقارِ القولينِ المَذكورة، أي فتعيّنَ أن يكونَ نظريًّا، والتقديرُ أنّ اكتسابَ النظريِّ يحتاجُ إلى المَنطق؛ فيَحتاج المَنْطق إلى قانونٍ آخرَ وينقلُ الكَلام إليهِ، حتّى يَلزم الدَّوْر أو التَّسلسُل.

وتقديرُ الجَواب أنّ المَنطق ليسَ بجمِيع أجزائِه بديهيًّا حتى يلزمَ الاستِغناء عن تعلُّمه، ولا نظريًّا حتى يلزمَ الدَّوْر أو التَّسلسل؛ بل بعضُ أجزائِه بديهيّ كالشكلِ الأَوّل، وبعضُها نظريّ كمَا في الأشكالِ، أو البَعض النظريّ يُستفاد مِن البَعض الضروريّ بطريقٍ ضرورِي - مِن غير احتياجٍ إلى قانونٍ آخرَ- لا يُقال: البَعض الضّروري مع الطريقِ الضرُوري إنْ كان كافيًا في اكتسابِ البَعض النظريّ، كان كافيًا في اكتسابِ سائرِ النظريّات؛ لعدمِ الفَرق، وحينئذٍ يلزَم للاستغناءِ عن المَنطق الذِي هوَ جميعُ طرقِ الاكتسابِ؛ لأنَّا لا نقولُ: إنْ أُرِيدَ بكَونهِ كافيًا في سائرِ النظريّات أنّها تُكتسب مجردةً، فهو ليسَ بلازمٍ؛ لجوازِ كَون بعضِها واردًا على الطريقِ النظريّ، وإنْ أُريد بذلك أنّ ما كانَ واردًا على البعضِ الضروريّ يُكتسب بهِ، وما كان واردًا على البَعض النظريّ فبالبعضِ الضَّروري يُكتسب البعضُ النظريّ، ثُم يُكتسب مِنه المطلوبُ النظريُّ، فهذا عينُ الاحتياجِ إلى المَنطق.

قوله: (وَهَٰذِهِ القَوَاعِدُ المُسَمَّاةُ) :... الخ:

اعلمْ أنّ المَنطق يُطلق على الخارجيّ الذِي هوَ اللفظُ، وعلى إدراكِ الكليّات، وعلى مصدرِ الأوّل ومظهرِ الثّاني وهوَ النَّفس؛ وذلك لأنّها مصدرُ ذلكَ الفعلِ، إنّ اللفظَ مِن جهةِ أنّه يصدرُ عنها، ومظهرُ هذا الإدراكِ مِن جهةِ أنّها مدركُ الكليّات وتنطبعُ صورُها فيها فتَنطبع، ولمّا كانَ هذا الفنُّ يقوّي الأولَ، ويَسلكُ بالثّاني مَسلك السَّداد، ويُحصَّل بسببِه كمالاتُ [6/ ب] الثالثِ؛ لا جرمَ اشْتُق لهُ مِنه.

---

[1] معارضة احتياج إلى المنطق بلزوم احتياج إلى قانون آخر فيلزم الدور والتسلسل.

قوله: (لَا يُعْرَفُ بِهِ العقْلُ صِحَّةَ الطَّرِيقِ): ... إلخ:

إشارةٌ إلى بيانِ مَوضع هذا الفنِّ، وأنّه الطرقُ المُوصلة إلى ما ذُكر، واعلمْ أنّهم يستحسنونَ في كل فنٍّ تقديمَ مَوضوعه قبلَ الشُّروع فيهِ، وذلكَ لأنّ كمالَ النّفس الإنسانيّ -في قوتِه الإدراكيةِ- إنمَا هو بمَعرفة حَقائق الأَشياء وأحوَالها بقدرِ الطّاقة البَشرية.

ولما كانتْ تلكَ الأحوالُ والحَقائق مُستكثرة مُتنوعة، وكانتْ مَعرفتها حالَ كونِها مُنتشرة ومُختلطة تَتعسر ولا تُستحسن؛ اقتضَى حُسْن التّعليم وتَسهيله أنْ تُجعل مَضبوطة مُتمايزة فتُبصر.

ولذلكَ الأوائِل قسّموا الأحوالَ والأعراضَ الذاتِية المُتعلقة بشيءٍ واحدٍ إمّا مُطلقًا، أو مِن جهةٍ واحدةٍ، أو المُتعلقة بأشياءَ متناسبةٍ تناسبًا معتدًّا به في ذاتيّ أو عَرَضي علمًا واحدًا، ودوّنوه على حِدَة، وسمَّوا ذلك الشيءَ أو تلك الأشياءَ موضوعًا لذلك العلمِ؛ لأنّ مَوضوعات مسائلِه راجعةٌ إليهِ فصارتْ عندَهم كُل طائفةٍ مِن الأحوالِ مشاركةٍ في موضوعٍ علمًا منفردًا ممتازًا في نفسِه عن طائفةٍ أخرَى متشاركةٍ في موضوعٍ آخرَ، فجاءت علومهُم متمايزةً في أنْفُسهَا بمَوضوعاتها.

وسلكَت الأواخرُ هذه الطريقةَ في علومِهم، وهو أمرٌ استحسانيّ؛ لذا لا مانعَ عقلًا مِن أنْ تُعد مسائلُ كثيرةٌ غيرَ متشاركةٍ في مَوضوع وَاحد -سَواء كانتْ متشابهةً مِن وجهٍ آخرَ، أم لا- علمًا واحدًا وتُفرد بالتدوِين، وكذا غير المَوضوع مِن المُبادر كالحدّ يستحسنونَ تقديمَه؛ ليكونَ الطالبُ عَلى بصيرةٍ فيما يطلبُه للإحاطةِ به إحَاطة إجمَالية، وكالفائدةِ تُقدم لدفعِ العَبث وزيادةِ الرغبةِ المطلوبةِ، فكلّ ذلك عَلى سبيلِ الاستحسانِ.

وقد عرَّفوا المَوضوع[1] بأنّه: مَا يبحثُ في العلمِ عَن أغراضِه الذاتيةِ.

وعَنَوا بالذاتيةِ: ما يلحقُ الشيءَ لِما هو -أي لذاتِه- كإدراكِ الأمورِ الغريبةِ للإنسانِ بالقوةِ، إما يلحقُه لجزئِه الأعمّ كالتحرُّك بالإرادةِ للإنسانِ لأنه حَيوان، أو بجزئِه المُساوي كالتكلمِ للإنسانِ لأنه ناطقٌ، أو يلحقُه لخارجٍ عنه مساوٍ له كالتعجُّب للإنسانِ [7/أ] لإدراكِه الغرائبَ.

واحترزَ بالذاتيةِ عن الغريبةِ -وهي: ما يلحقُه بخارجٍ أهمّ كالحركةِ للأبيضِ- لأنّه جسمٌ، أو أخصّ كالضحكِ للحَيوان؛ لأنه إنسَان، أو مُباين كالحرارةِ للماءِ؛ لأجلِ مُماسّة النارِ والبردِ بالبحثِ عن الأغراضِ الذاتيّة حملهَا عَلى موضوعِ العلمِ كقولِهم في أصولِ الفقهِ: الكتابُ يثبتُ الحكمَ قطعًا.[2] أو عَلى أنواعِه، كقولِهم: الأمرُ يفيدُ الوجوبَ.[3] أو عَلى أعراضِه الذاتيّة، كقولِهم: العامُّ يفيدُ القطعَ.[4] أو على أنواعِ أعراضِه الذاتيةِ، كقولِهم: العامُّ الذِي يُخصّ مِنه البعضُ يُفيد الظنَّ.[5]

قال القطبُ[6] -في تعريفِ العَرَض الذاتيّ-: على ما ذكرُوه نظرٌ؛ لأنّهم عدُّوا ما يلحقُ الشيءَ بجزئِه الأعمّ مِنه، وليسَ كذلكَ؛ لأنّ الأعراضَ التِي تعمّ الموضوعَ خارجةٌ عَن أنْ يفيدَه أثرًا مِن الآثارِ المَطلوبة له؛ إذْ تلكَ الآثارُ إنّما تُؤجّل في الموضوعِ -وهيَ توجدُ خارجةً عنهُ- أَوَلَا يرَى مِن عِلم الحِساب إنّما جُعل علمًا على حِدَة؛ لأنّه له مَوضوع عَلى حقّ هوَ

---

[1] وأما موضوعه فالمعلومات التصورية والتصديقية، وذلك لأن موضوع كل علم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي تلحقه لذاته. «نفائس الدرر في حواشي المختصر» لليوسي (ص: 194).

[2] «شرح التلويح على التوضيح» (37/1).

[3] قال أبو يعلى: إذا ورد لفظ الأمر متعريًا عن القرائن اقتضى وجوب المأمور به. «العدة في أصول الفقه» (224/1).

[4] «شرح التلويح على التوضيح» (38/1).

[5] «تيسير التحرير» لأمير باد شاه (18/1).

[6] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:19).

العددُ؟! ينظرُ صاحبُه فيمَا يُعرض له مِن جهةِ ما هو عددٌ، فلو كانَ الحاسبُ ينظرُ في العددِ مِن جهةِ ما هو كَمٌّ؛ لكانَ مَوضوعه الكَمَّ لا العددَ، فالأَوْلَى أنْ يُقال -في العَرَض الذّاتي-: ما يلحقُ الشيءَ لِما هوَ هوَ، أو بواسطةِ أمرٍ يساويهِ كالفصلِ، اهـ.[1]

أشارَ في شرحِ المَواقف إلى أنّ التحقيقَ: أنّ العَرَض الذاتيّ يَجوز أنْ يكونَ أخصّ مِن مَعروضه، وقد صرَّح في «الكَشّاف» و«المَطَالع»[2] و«التَّنبيه» بأنّ موضوعَ هذا الفنِّ: المَعلومات التصويريةُ والتصديقيةُ؛ لأنّه يبحثُ عن أحوالِ التصورِ مِن حيثُ إنّه حَدٌّ أو رَسْم فيُوصل إلى تصورِه، ومِن حيثُ إنّه جِنس أو فَصل أو خاصّة فيُركب مِنها حدًّا ورسمًا، وعن أحوالِ التصديقِ مِن حيثُ إنّه حُجَّة فيُوصل إلى تصديقٍ، ومِن حيثُ إنّه قضيةٌ ويحكي قضيةً فيُؤلف مِنه حُجَّة.

وذكروا أنّ المَنطق إنّما يبحثُ فيه عن أحوالِها باعتبارِ صحَّة إيصالِها إلى مَجهول، لا مِن جهةٍ أخرى؛ لكونِها موجودةً في الذهنِ أو لا، وكَونها مطابقةً لماهيةِ الأشياءِ في أنفسِها أو لا... إلى غيرِ ذلكَ مِن الأحوالِ، فلا يبحثُ المنطقيُّ عنها، فصحةُ الطريقِ المذكورةِ في كلامِ المُصنف تعتبرُ في صِحة الاكتسابِ بها.

فإنْ قِيل: لا نسلِّم أنّ جميعَ مباحثِه راجعةٌ إلى الإيصالِ وما له دَخْل فيهِ؛ إذ يقعُ البحثُ عن أحوالِ التصورِ الموصلِ إليه؛ لأنّه إنْ كان [7/ ب] بسيطًا لا يُحدّ، وإنْ كان مركبًا مِن الجنسِ والفصلِ يُحدّ، وإنْ كانتْ له خاصَّة لازمةٌ بيِّنة يُرسَمُ، وإلا فلا.

---

[1] الطرة: [راجع التشجير فقد تعرض لما أورد على تعريف المتأخرين لموضوع المنطق لأنه هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية من أنه ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأقوال المختصة بأنواع الموضوع فيكون بحثا عن الأعراض الغيرية للحوقها].

[2] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:64).

قلنا: يمكنُ أنْ يكونَ ذلك راجعًا إلى البحثِ عن أحوالِ التصورِ المُوصل؛ بأنْ يُقال: مَعناه أنّ الحَدَّ يُوصل إلى المُركب دونَ البَسيط فيكُون مِن المَسائل: قالَه في «التلويح»[1]، اهـ.

وقد أَوْرد القطبُ في «شرح المَطَالع»[2] على جعلِ المَعلومات التصوِيرية والتصديقِيّة موضوعًا لهذا العلمِ بحثًا، وهوَ أنّهم إنْ عَنَوا بالمَعلومات التصويريةِ والتصديقيةِ: ما صدقَا عليهِ مِن الأفرادِ؛ للزمَ أنْ يكونَ جميعُ المعرفاتِ والحُجَج في سائرِ العلومِ -بل جميعُ المعلوماتِ التِي مِن شَأنها الإيصالُ بموضوعِ المَنطق- وليسَ كذلكَ؛ ضرورةَ أنّ المَنطق لا يبحثُ عَنها أصلًا.

وإنْ عَنَوا بها مفهومَيْهما يلزمُ أن لا يكُون المَنطق باحثًا عن الأعراضِ الذاتيّة لها؛ لأنّ مَحمولات مسائلِه لا تلحقُها مِن حيثُ هُما هُما، بل لأمرٍ أخصَّ، فإن الانقسامَ إلى الجِنس والفَصل لا يعرضُ للمعلومِ التصوريّ إلا مِن حيثُ إنّه ذاتيٌّ، والإيصالُ إلى الحقيقةِ المعرفيةِ لا يلحقُه إلا لأنه حدٌّ، وكذا ذا الانعكاسُ إلى السَّالبة الضروريةِ لا يعرضُ للمعلومِ التصديقيّ إلا لأنّه سالبةٌ ضروريةٌ، وإنتاجُ المطالبِ الأربعةِ لا يلحقُها؛ لأنّه مرتبٌ على هيئةِ الشكلِ الأَوّل، لا غيرَ ذلكَ.

وقد أجابَ سعدُ الدين[3] بأنّ المُراد: ما صدقتْ هي عليه لكنْ مِن حيثُ إنها توصِل إلى تصورٍ أو تصديقٍ ما، لا إلى تصورٍ أو تصديقٍ مخصوصٍ.

والحدودُ والحُجَج المُستعملة في العلومِ لا دخلَ لخصوصيتِها في الإيصالِ إلى مُطلق التصورِ والتصديقِ، بل إنّما توصلُ إليهِ مِن حيثُ إنّها حَدّ وحُجّة إطلاقًا وإجمالًا، وهي بهذه الحَيْثية موضوعُ المَنطق ويبحثُ فَيُقِرُّ أَحْوَالَهَا.

---

[1] «شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني (39/1).

[2] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:21).

[3] «شرح التلويح على التوضيح» (41/1).

قوله: (لمَا كانتْ لنَها ألفاظ):... الخ:

تمهيدٌ لمبحثِ الدّلالة:

واعلمْ أنّ للإنسانِ قوةً تنطبعُ فيها الأشياءُ مِن طُرُق الحَوَاس الظاهرةِ والباطنةِ أو لغيرِها -هذا إنْ كانَ للأشياءِ وجودٌ في الخارجِ ووجودٌ في الذهنِ-.

ولما كانَ الإنسانُ مَدنيًّا بالطَّبع[1]: لا يُمكن عَيْشُهُ إلّا بمشاركةٍ مِن أبناءِ فَرعه وإعلامِهم ما في ضميرِه مِن المَقاصد والأغراض؛ فلَم يكنْ ما يُتوصل به إلى ذلكَ أُخذ مِن أنْ يكونَ فعلًا، ولمْ يكُن الفعلُ أخفَّ مِن أنْ يكونَ صوتًا؛ لعدمِ ثباتِه وازدحامِه قَادَهُ الإلهامُ الإلهيّ إلى استعمالِ الصَّوت وتقطُّع الحُروف بآلاتِ [8/أ] مُعَدَّة له؛ ليدلّ غيرُه على ما عندَه مِن المُدركات -بحسبِ تركيباتِها على وجوهٍ مختلفةٍ، وأنحَاء شتّى-.

ولأجلِ الانتفاعِ بهذا الطّريق مُختصر بالحَاضر، ومسّتِ الحاجةُ إلى إطْلاع الغائبينَ ومَن يوجَد في الأزمنةِ الآتيةِ على الأمورِ المَعلومة لِينتفعوا بها، وينضمّ إليهَا ما تَقتضيه ضمائرُهم فتكمُل الحكمةُ؛ إذْ أكثرُ العلومِ والصناعاتِ إنّما كانتْ بتلاحقِ الأفكارِ لا جَرَم أدّت تلكَ الحاجةُ إلى ضربٍ آخرَ مِن الإعلامِ؛ فوُضِعت أشكالُ الكِتابة لتدلّ على مَا في النّفسِ.

ووسطَت الألفَاظ بينَها وبينَ ما في النَّفس[2]؛ فصارَت الكتابةُ دالّة على ما في العِبارة، وهي دالّة على الصورِ الذّهنية وهيَ على الأمورِ الخَارجية، لكنّ دلالتَها على ما في الخَارج طبيعيةٌ لا يختلفُ الدّال فيها ولا المَدلول، بخِلاف الآخرين فإنّها بحسبِ التواطُؤ والوَضْع؛ فيختلفانِ بحسبِ اختلافِ الأَوْضاع.

---

(1) أي لا بدّ له من الاجتماع الّذي هو المدينة، وهو معنى العمران وبيانه أنّ الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله إلّا أنّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادّة حياته منه. «تاريخ ابن خلدون» (ص:54).

(2) أي جعلت الألفاظ واسطة بين الكتابة وما في النّفس.

إلا أنّ عِلاقة العِبارة بالصورِ الذّهنية أَحكمها قوةً في كثرةِ الاحتياجِ إليهَا وتوقُّف الإفادةِ والاستفادةِ عليها، ولأجلِ ذلك صَار البحثُ الكليّ عن الألفاظِ غير مُختصر بلغةٍ دونَ لغةٍ مِن مقدماتِ الشروعِ في المَنطق، وإلّا فَلَا شغلَ للمنطقيّ -مِن حيثُ إنه مَنطقي- بالألفاظِ؛ فإنّه يبحثُ عن القولِ الشَّارح، والحُجّة وكيفيّة ترتيبهَا -وهوَ لا يتوقّف عليهَا- بلْ لو أمكنَ تعلُّمها بفكرةٍ ساذجةٍ لا تلاحظُ فيها إلا المَعاني كانَ ذلك كافيًا، فنظرُ المَنطقي في الألفَاظ مِن جهةِ أنّها دالّة عَلى المَعاني ليتوصَّل بها إلى ما يُفيد علمًا بمجهولٍ؛ فلهذا قدَّم في هذا الفنّ مبحثَ الدِّلالة.

قوله: (وَجَوَابُهُ أَنَّ هَذَا غَلَطٌ) :... الخ:

تقريرُ السؤالِ -على الوَجه المَشهور- أنّ الفَهْم صفةٌ للسّامع، والدِّلالة صفةٌ للفظِ[1]، وهما متساويانِ في الصدقِ قطعًا؛ فلا يصحُّ تعريفُ أحدِهما بالآخرِ.

وأجابَ عَنه القطبُ في «شرح المَطَالع»[2] فقالَ: التحقيقُ أنّ ها هنا أمورًا أربعةً:

اللفظُ: وهو نوعٌ مِن الكيفيّات المسموعةِ.

والمَعنى: الذِي جُعل اللفظُ بإزائِه.

وإضافةٌ عارضةٌ فيها: هي الوَضع، وجعلُ اللفظِ بإزاءِ المَعنى: هي أنّ المُخترع قالَ: إذا أُطلقَ هذا اللفظُ فافهموا هذا المَعنى.

وإضافةٌ ثانيةٌ بينَها عارضةٌ لهمَا بعدَ عُرُوض الإضافةِ الأُولَى -وهي الدِّلالة-.

---

[1] «نفائس الأصول في شرح المحصول» للقرافي (544/2).

[2] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:28).

فإذا نُسب إلى اللفظِ [8/ ب] قِيل: إنّه دالٌّ على مَعنى كونِ اللفظِ بحيثُ يفهمُ مِنه المَعنى القائِم بالوضعِ عندَ إطلاقِه[1]، وكِلا المَعنيين لازمٌ لهذه الإضافةِ؛ فأمكنَ تقريرهَا بأيِّهما كانَ.

إذ تمهَّد هذا فنقولُ: لا نسلِّم أنّ الفَهم المَذكور في التعريفِ صفةٌ للسامعِ، وإنما يكونُ كذلكَ لو كانَ إضافةُ الفهمِ بطريقِ الإسنَاد -وهُو مَمنوع- بلْ بطريقِ التعلُّق؛ فإنّ مَعناه كونُ المَعنى مفهومًا مِن اللفظِ، وهذا كما يُقال: «أعجبَني ضربُ زيدٍ»: فإن كان زيدٌ جاهلًا يكونُ معناه أعجبَني كونُ زيدٍ ضاربًا، وإنْ كانَ مفعولًا معناه أعجبَني كونُ زيدٍ مضروبًا، فهاهنا الفَهم مضافٌ إلى المَفعول، فهو المَعنيّ بالتزكيةِ يفيدُ أنّ المُراد: كونُ المَعنى مفهومًا مِن اللفظِ، ولا شَك أنّه ليسَ صفةً للسامعِ، اهـ.

وقد اعترضَه المَوْلى سعدُ الدينِ بأنّ المَفهومية صِفة للمَعنى، كَما أنّ الفَاهمية صِفة للسامِع؛ فلذلكَ يجدُ تعرِيف الدّلالة بالفَاهمية لَم يجزْ تعرِيفها بالمَفهومية، فقرّر السؤَال في «المُطول» على وجهٍ آخرَ -وهو أنّ الدلالَة صِفةٌ للفظِ- والفَهم إنْ كانَ بمَعنى المَصدر المَبنيّ للفاعلِ -أعنِي الظّاهر- فهو صفةٌ للسامعِ، وإنْ كانَ مِن المَبني للمَفعول -أعنِي المَفهومية- فهوَ صفةٌ للمَعنى، وأيًّا ما كانَ فلا يصحّ حَمله على الدّلالة -التِي هيَ صِفة اللفظِ- وتفسيرهَا به، فالأَوْلى أنْ يُقال: الدلالَة هي كونُ اللفظِ بحيثُ يُفهم مِنه المَعنى عندَ الإطلاقِ العلم لوضعِه.

قالَ: وجَوابه أنّا لا نُسلّم أنّه ليسَ صفَة للفظِ فإنْ فَهم السّامع المَعنى مِن اللفظِ وانفهامَ أمِّ المَعنى مِن اللفظِ: هو بمَعنى كونِ اللفظِ بحيثُ يُفهم مِنه المَعنى، غايةُ ما في البابِ أنّ الدلالةَ مفردٌ يصحّ أن ينشقَّ مِنه صفةٌ تحملُ على اللفظِ وفَهم المَعنى مِن اللفظِ وانفهَامه مُركب لا

[1] [وإذا نسبت إلى المعنى قيل مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى منفهما عند إطلاقه وكلا... إلخ]

يُمكن انشقاقهَا مِنه إلا برابطةٍ، مثل أنْ يُقال: اللفظُ منفهمٌ مِنه المَعنى، ألا تَرى إلى صِحّة قولِنا: اللفظ مُتَّصِف بانفهَام المَعنى مِنه، كمَا أنّه مُتَّصِف بالدّلالة؟! انتهى.

والمُصنف قرّر السؤالَ على الوجهِ المَشهور، وأجابَ بنحوِ جوابِ السعدِ، وللسيدِ المُحقق في حواشٍ إلى طُول تحقيقٍ للمقامِ وإيضاحٍ للمَرَام قالَ ما نَصّه: لا يَخفى عَليك أنّ فَهم السامعِ صفةٌ له قائمةٌ به، ولكنها مُتعلقة بالمَعنى بغيرِ واسطةٍ، وباللفظِ بواسطةِ حرفِ الجرِّ، كما دلّ عليه قولُك: فهمُ السّامع المَعنى مِن اللفظِ. فهُناك ثلاثةُ أشياءَ: الفَهم، وتَعلقه بالمَعنى، وتعلُّقه باللفظِ. [9/ أ]

فالأولُ: صفةٌ للسامعِ، والأخيرُ: صفتانِ للفَهم، فإنّ هذا العَجيب -يعني السَّعْد- يعنِي أنّ المُعبد بالمَفعول المَوصوف بل صفة للفظِه فهُو ظاهرًا لفظانِ، وإنْ أرادَ أنّ المَجموع المُركب مِن الفَهم وتعلِيقه صِفة لهُ، فكذلك أيضًا، مع أن المُستفاد مِن عِبارة التعريفِ: هو الفهمُ المفِيد دونَ المُركب، فيكُون التعرِيف عَلى خِلاف ما يتبادرُ مِنه.

وإنْ أرادَ أنّ تعلُّق الفَهم بالمَعنى وباللغةِ صفةٌ للفظِ فباطلٌ أيضًا، نعم يُفهم مِن تعلّقه بالمَعنى صِفة له هيَ كونُه مفهومًا[1] مِنه المَعنى، فَدعوا إلى أنّ فهمَ السامعِ المَعنى مِن اللفظِ هوَ مَعنى كونِ اللفظِ بحيث يُفهم مِنه المعنى غير صحيحةٍ، اللهمَّ إلا أنْ يُقال: إنّ القومَ وإن عرفُوا الدّلالة بما ذُكر لكنّهم يتسامحونَ في ذلكَ؛ إذ لم يقصدُوا به مَعناه الصّريح بلْ ما يُفهم مِنه ممّا هوَ صِفة اللفظِ -أعني كونه بحيثُ يُفهم مِنه المَعنى- واعتمَدوا في ذلكَ عَلى ظهورِ أداءِ الدلالةِ صِفة للفظِ، وأنّ الفَهم ليسَ صِفة له؛ فلا بُد يقصدُ فيها ذِكر في تعريفِها مَعنى هو صِفة له.

[1] [ومن تعلقه باللفظ هي كونه مفهوما منه... إلخ]

ثم إنّ دِلالة فَهم المَعنى مِن اللفظِ -على كونه بحيث يفهمُ المعنى- واضحةٌ؛ فاستقام الكلامُ، واتَّضح المَرام، وتبيَّن أنّ قولَك: اللفظُ المُفهم مِنه المَعنى ليس في الحَقيقة وصفًا للفظِ بانفهامِ المَعنى مِنه؛ فإنّ انفهامَ المَعنى صِفة له سواءٌ فيه بكونه مِن اللفظ أم لا فهم انفهَام المَعنى مِنه يدلّ على كونِه بحيثُ يُفهم مِنه المَعنى، وهذه صِفة اللفظِ حَقيقة عَلى قياسِ وصفِ الشيءِ بحَال مُتعلقة فإنّ قِيام الأبِ ليسَ صِفة لزيدٍ مثلًا بل يدلّ على ما هو صِفة له -وهو كَونه بحيثُ يكونُ أبوه قائمًا- اهـ.

فحقّق أنّ الدِّلالة: حالةٌ تعرِض للفظِ مثلًا غَير تعلّق الفَهم بِهِ -وهي كَونه مفهومًا مِنه المَعنى- وهو تحقيقٌ لا مزيدَ عليه، ونحوه له في «شرح المِفْتاح»، وفي «حواشي شرح المَطَالع»[1]، وما أشارَ إليهِ مِن الاعتذارِ عن القَوم -حيثُ فسّروا الدِّلالة بالفَهم- بأنّهم يتسامحونَ في ذلكَ اعتمادًا على ظهورِ المُراد: هو الصوابُ، خِلاف ما ذهبَ إليه جماعةٌ مِن تحقُّق الخِلاف بينَ الفريقينِ، وأنّ الآخرينَ يجعلونَ الدلالةَ نَفس الفَهم بالفِعل، والمتأخرينَ يجعلونَها الفَهم بالصلَاحِيةِ، فذلك مَبْني على تحكيمِ الألفاظِ [9/ ب] وإعمالِ مُقتضياتها مع الصّفة عن مُراده.

ورحمَ اللهُ الإمامَ أبا حامدٍ الغَزَالي إذْ يقولُ في «المُسْتَصفى»[2] وغيره: مَن طلبَ المَعاني مِن الألفاظِ ضاعَ وهلكَ، وكانَ كمَن استدبرَ المَغرب وهو يطلبُه.

وأبعدُ مِن هَذا ما توهَّمه المُصنف في «شرح الايساغوجي» مِن ردِّ الفَهم إلى الحَيثية على أنّ مَعنى أن الأقدمِينَ يعتبرونَ الفَهم بالصّلاحية كالمتأخرينَ، وأنّ ذلكَ مُراد صاحبِ المُطول بكلامِه السابقِ، قالَ بعد نقلِ كلامِه ما نصّه: لا يُقال ليسَ بمَعنى الحيثيةِ؛ لأنّ الحيثيةَ

(1) «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:27).
(2) «المستصفى» (ص:13).

يتّصف معَها اللفظُ بالدلالةِ قبلَ الفهمِ، بخلاف تفسيرِ الدلالةِ بالفَهم؛ لأنّا نقولُ: المَصدر ينحلّ إلى أنْ والفِعل بمَعنى مهم أنْ يُفهم -وهو مَعنى الحيثيةِ- واللهُ أعلمُ، اهـ.

ولا نسلِّم أنَّ المَصدر يفيدُ معنى الصّلَاحيةِ، ولا أنّ كلامَ صاحبِ المُطول يدلّ عَلى ذلك، وإنّما كانَ بصددِ أنْ يبيّن صِحة تفسيرِ الدّلالة بالفهمِ على تأويلِهِ بالعِبارة المَذكورة، فبيَّن أنها سواءٌ وفي صحةِ الحَمل على الدلالةِ، وهذا هو الذِي يدلّ عليه سِياقه، وأمّا أنّ الفَهم بمَعنى الحَيثية أي الصّلاحية، فغيرُ مُلتفَتٍ إليه في كلامِه، واللهُ أعلمُ.

قوله: (بِمَعْنَى أَنَّ الدِّلَالَةَ هِيَ كَوْنُ أَمْرٍ يُفْهَمُ مِنْهُ أَمْرٌ):...

هو جاءَ وعَلى ما حقَّقه السّيد مِن أنّ الدلالةَ: حالةٌ زائدةٌ على الفَهم، وليستْ إياهُ كما تُوهِمه عبارةُ الأقدمينَ.

قوله: (بِنَفْسِهَا وَبِقَرِينَةٍ):...

ذكر السَّكَّاكي[1] في «المِفْتاح» أنّ الوضعَ: عبارةٌ عن تعيينِ اللفظِ بإزاءِ مَعنى بنفسِها، قالَ: وقولِي «بنفسِها» احترازٌ عَن المجَاز هذا عيّنته بإزاءِ ما أردتُه، فإنّ ذلك التعيينَ لا يُسمَّى وضعًا.[2]

---

[1] هو: يوسُف بن أبي بكر بن محمد بن عليّ، أبو يعقوب السَّكَّاكيُّ، سراجُ الدِّين الخُوارزْميّ؛ إمامٌ في النَّحْو والتَّصريف وعلمِي المعاني والبَيان، والاستدلال، والعَرُوض، والشِّعر، ولَهُ النصيبُ الوافر في علم الكلام وسائر فنون العلوم؛ من رأى مصنَّفه عَلِمَ تبحُّرَهُ ونُبْلَهُ وفَضْلَهُ؛ تُوُفِّي سنة (626هـ) بخُوارزم. «تاريخ الإسلام» (828/13).

[2] الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازى، بل بالقرينة الشخصية أو النوعية، فاستعماله فيه بالمناسبة لا بوضع والثانى تعيين اللفظ بإزاء المعنى. «شرح مختصر المنتهى» (510/1).

قال السَّيد[1] في شرحِه: وليسَ في المَجاز وضعٌ بالتفسيرِ المَذكور لا شخصيّ ولا نوعيّ؛ إذْ لا بُدَّ في تعيينِ المَجاز مِن اعتبارِ قرينةٍ إما شَخصية -وهو ظاهرٌ- وإمّا كليّة، كما في اعتبارِ واضعِ اللغةِ أنواعَ العلاقاتِ المجازيةِ؛ فإنّه لم يكتفِ باعتبارِها وحدَها، بلْ المُعتبر معَها أنْ تكونَ هُناك قرينةٌ دالّة على المُراد، ومَن قالَ: في المَجاز وضعٌ ثانٍ لم يَعتبر في تعريفِ الوَضع قَيد «بنفسِها»، ووجهُ ذلك عندَه أنْ يكونَ اعتبارُ الواضعِ للعلاقاتِ وضعًا نوعيًّا، لكنه يتفرّع على وضعٍ سَابق فيكُون وضعًا ثانيًا، انتهى. وعلى هذا الثّاني جرَى المُصنف.

قوله: (لِأَنَّ اللَّفْظَ عَرَضٌ):...

أي لأنّ اللفظَ: هو الصّوت المُستعمل [10/أ] على بعضِ الحُروف[2] -على ما هو مشهورٌ عند الأدباءِ-؛ أو كيفيةٌ قائمةٌ بالصوتِ -على ما للحكماءِ- وكلّ مِن الصوتِ والحرفِ.

أمّا الصوتُ؛ فلأنّه كيفيةٌ قائمةٌ بالهواءِ يحملُها إلى الصِّمَاخ، وسببُه القريبُ تَموُّج الهَواء وهوَ صَدم بعدَ صدمٍ والسّكون بعد سكونٍ، وسَبب التَّموُّج قلعٌ عنيفٌ وقرعٌ عنيفٌ، أو ينتقلُ مِن المسافةِ التي يسلكها الجسمُ وينقدُ له ما يجاوره، وهَكذا إلى هَواء لا ينقادُ كالحَجَر المُلقى في المَاء، وأما الحرفُ فكما قالَ ابنُ سِينا: كيفيةٌ تَعْرِض للصوتِ بها يمتازُ عن مِثله في الحِدَّة والثِّقَل تمييزًا في المَسموع.[3]

---

[1] يعني علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف، وانظر الكلام المذكور عنه في شرحه على «تلخيص مفتاح العلوم».

[2] «شرح كافية المتحفظ» لابن الطيب (ص:92).

[3] وظهر من كلامه أن الصوت ليس بعرض لأنه مكيف باللفظ والعرض لا يقدم به مثله لا يلزم عليه في التلبيس.

قوله: (الحقيقي أو المجازي): ...

كأنّه اعتمدَ في هذا ما نقلَه سعدُ الدينِ في «مُطوَّله» عَن كثيرٍ مِن الناسِ مِن أنّه إذا قُصد باللفظِ الجزءُ أو اللزومُ كما في المَجازات، صَارت الدّلالة عليها مطابقةً لا تضمنًا ولا التزامًا، وجرَى على ذلكَ في «شرح الشَّمْسِية».

وهو مردودٌ -كما قال الشَّرِيف[1] في «حواشي المُطوّل»- لأن اللفظَ المَوضوع للكلِّ إذا لم يكنْ موضوعًا للجزءِ كان مجازًا، ويُفهم منه الجزءُ في ضِمن الكل، وأنّ النفسَ عند سَماع اللفظِ تنتقلُ منه إلى المعنى المَوضوع له، وتَفهم منه جُزأه في ضِمنه، ثم بواسطةِ القَرينة تُدرك أنه ليس بمُراد، وأن المُراد هو الجزء ما بجزءٍ مفهومٍ في ضِمن الكُل، لكنه مُراد لا في ضِمنه.

وبَين فَهم الجُزء في ضِمن الكل وإرادَته لا في ضِمنه فرقٌ بعيدٌ، والأدلّ هو دِلالة التّضمن دونَ الثاني، قالَ السّيد: وما ذكرَه مِن صيرورةِ الدّلالة عَلى الجزءِ واللازمِ مُطابقة لا تضمنًا والتزامًا مَبني على مُقدمتين:

إحَداهما: أن اللفظ موضوعٌ بإزاءِ المعنى المَجازي وضعًا نوعيًّا.

والثانية: أن اللفظ إذا دلّ على مَعنى بالمُطابقة التِي هي أقوَى لم يدلّ عليه في تلك الحالةِ بإحدى الباقيتين.

وكلتا المقدمتين ممنوعتان: أما الأولى؛ فلأنّ الوضعَ المُعتبر هو تعبيرُ اللفظِ بنفسِه بإزاءِ المَعنى لا تَعيينه بإزائِه مطلقًا؛ لما صرَّح به في «المِفتاح»، ولا شَك أنّ تَعيين اللفظِ بإزاءِ المَجازي ليس بنفسِه بل بقرينةٍ شخصيةٍ أو نوعيةٍ، فلا يكونُ المَجاز موضوعًا لمعنَاه المَجازي لا وضعًا شخصيًا ولا نوعيًا، وأما الثَّانية؛ فلأنّه لاستحالةِ في اجتماعِ الأقوَى

---

[1] «شرح مختصر المنتهى» (1/538).

والأضعَف مِن حقيقتينِ مُختلفين، اهـ. ونحوه في «حواشي [10/ ب] المَطَالع»[1]، وقد نازعَ فيه بعضُهم.

قوله: (مِنْ حَيْثُ إِنَّ فَهْمَ المُرَكَّبِ مَوْقُوفٌ):.... الخ:

يتوقف تحديدُه على تمهيدِ مُقدمتين، إحداهما في بيانِ العِلم الإجماليّ والتَفصيلي، والثانيةُ في تحقيقٍ لآلةِ التضمُّن، وهل فيها انتقالٌ مِن الكلّ إلى الجزءِ.

المُقدِّمة الأُولَى:

قال أبو عليٍّ في كتاب «الشِّفَاء»[2]: الشيءُ إذا ارتسمَ في الفِعل، فإنْ كان ملاحظًا في العَقل ممتازًا عندَه فهو التفصيلُ، وإنْ لم يكُن كذلكَ فهو الإجمالُ، قال: وهذا كما إذا رأينا أشياءَ كثيرةً فلَاشَكّ أنّا نجدُ في نَفس الأمرِ حالةً إجماليةً، ثم إذا حَدَّقنا النظرَ إلى كلّ أمرٍ حصلَ حالةٌ أخرى نقطهَا وتَمييز بَعضها عن بعضٍ -مع أنّ الإبصارَ في الحالتينِ واقعٌ- فالحالةُ الأُولى: تشبيهٌ بالعلمِ الإجماليّ، والثانيةُ بالتفصيليِّ.

---

[1] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:32).

[2] كتاب الشفاء ,موسوعة كبرى في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة اشتهرت في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. أراد بها مصنفها ابن سينا أن يغطي كل ما شملته علوم ما بعد الطبيعة في ذلك الوقت، و يتألف من خمسة مجلدات، الأول عن "الإلهيات"، والأربعة الباقية عن "المنطق"، ويبين ابن سينا الغرض من هذا الكتاب فيقول: "فإن غرضنا في هذا الكتاب الذي نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه، ويصحبنا التوفيق من الله في نظمه.أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول في العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين... وتحريت أن أودعه أكثر الصناعة، وأن أشير في كل موضع إلى موقع الشبهة وأحلها لإيضاح الحقيقة بقدر الطاقة. واجتهدت في اختصار الألفاظ جدا ومجانبة التكرار أصلا إلا ما يقع خطأ أو سهوا. ولا يوجد في كتب القدماء شيء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا. وقد أضفت إلى ذلك ما أدركته بفكري وحصلته بنظري وخصوصا في علم الطبيعة وما بعدها"

وقال الشيخُ سَعْد الدِّين في «شرح المَقَاصد»: مَراتبُ العلمِ فللضّروري بالحواسّ وللنّظرِي بالضّرورِي [1] والثانيةُ العِلم الإجمَالي كمَن علمَ مسألةً فغفلَ عنها، فيحصلُ الجَواب في ذهنِه دَفعة واحدةً مِن غير تفصيلٍ، وحقيقتُه حالةُ [العلم الإجمالي][2] بسيطةٌ إجماليةٌ هي مَبدأ تفاصيلِ المُركب، والثالثة: العلمُ التفصيليّ -وهو: حضورُ صورةِ المُركب بحيثُ تُعرف أجزاؤُه متميزًا بعضُها مِن بعضٍ، ملاحظًا كلٌّ مِنها على الانفرادِ- وذلك كما إذا نظرتَ إلى الصَّحيفة دَفعةً فلا شَكَّ أنَّا نجدُ حالةً إجماليةً مِن الإبصارِ، ثم إذا حدَّقنا النظر وأَبْصَرْنا كلّ حرفٍ على الانفرادِ حصلتْ لنا حالةٌ أخرى -مع أن الإبصارَ في الحالَيْنِ- فالأولى بمنزلةِ العلمِ الإجمَالي، والثانيةُ بمنزلةِ العلمِ التفصِيلي.

وبهذا نبينُ مَعنى كلامِهم أنّ العِلم بالماهيةِ يستلزمُ العلمَ بأجزائها -لكن إجمالًا لا تفصيلًا- واعترَضَ الإمامُ بأنّ الحاصلَ في العلمِ الإجماليّ إما أنْ يكونَ صورةً واحدةً؛ فيلزمُ أنْ يكونَ للحقائقِ صورةٌ واحدةٌ مطابقةٌ كلّ مِنهما عَلى أنها مُساوية لها، بل نَفس مَاهيّتها، وإما أنْ يكونَ صُورة متعدّدة مِن تلك المُختلفات؛ فيكُون العلمُ التفصيليّ بها حاصلًا.

وغايةُ التفرِقة أنْ يُقال: حصولُ الصّور إنْ كانَ دفعةً واحدةً فعِلم إجماليّ، وإنْ كانَ على ترتيبٍ زمانيّ بأنْ يحضرَ واحدٌ بعدَ واحدٍ كيفَ كتفصيلٍ، لكن عَلى هذا لا يكونُ الإجماليّ حالةً متوسطةً بين القوةِ المَحْضة والفعلِ المَحْض التفصيليّ -على ما زَعَمُوا-.

---

[1] هذا ليس نص كلام سعد الدين التفتازاني في «شرح المقاصد» وإنما نص كلامه في هذا الموضع هو قوله -عن العلم-: إما حادث يسبقه العدم فهو علم المخلوق ومراتب الحادث ثلاث الأولى ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد من حس اللمس أن هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بأن كل نار حارة وعلى هذا القياس وللنظريات يكون بالضروريات بأن يرتب فيكتسب النظري. «شرح المقاصد في علم الكلام» للتفتازاني (231/1).

[2]) مقحمة ليست من كلام سعد الدين التفتازاني، وسقط من هذا الموضع كلمة.

ويمكنُ الجَواب بأنّ الحاصلَ في الإجماليّ صورةٌ واحدةٌ مطابقةٌ للكلّ مِن غيرِ مُلاحظة التفاصيلِ للأجزاءِ، وفي التفصيليّ صُورة [11/أ] متعدّدة تُطابق كُل واحدةٍ مِنها واحدًا مِن الأجزاءِ على الانفرادِ، اهـ. ونحوهُ في «شرح المَوَاقف».

وقد تبيَّن من كلامِهم أنه كان أن الصَّحيفة في المِثال المَذكور وليس لأجزائِها وحُروفها إبصاراتٌ، بل إبصارٌ واحدٌ تعلّق بمجموعِ الحُروف، وعندَ إرادةِ التفصيلِ يقصرُ البَصر على جزءٍ مِنها، ثمّ يحوّل إلى آخرَ، وهكذا إلى أنْ يأتيَ عَلى سائرِ الأجزاءِ، فكذلك العلمُ الإجماليّ ينْصب على جملةِ الأجزاءِ دفعةً واحدةً من عند ملاحظة التفاصيل، والتفصيليّ ملاحظةُ الأجزاءِ واحدًا بعدَ واحدٍ، والحاصلُ: أنّ العلمَ كالنظرِ، والبصيرةَ كالبصرِ.

المُقدِّمة الثَّانية:

اعلمْ أنّه قدْ اضطربتْ آراؤهم في دلالةِ التضمُّن: فمِن قائلٍ: إن للجزءِ فهمًا يخصُّه، ومِن قائلٍ: لا، وللأولِ ذهبَ الإمام في «المَحْصول»[1] وابن التِّلْمساني[2] والهِنْدي[3] والأَصْبَهاني[4]

---

[1] «المحصول» (220/1).

[2] «شرح المعالم في أصول الفقه» (145/1). وهو عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز بن إسماعيل، أبو الوقار، الأنصاري، المغربي ثم المصري، المعروف. ولد سنة أربع وسبعين، وسمع من البوصيري، روى عنه الدمياطي؛ وتوفي في رمضان، سنة (646 هـ). «تاريخ الإسلام» (550/14).

[3] هو: محمد بن عبد الرحيم بن محمد، الشيخ صفي الدين الهندي الأرموي؛ المتكلم على مذهب الأشعري، كان من أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن وأدراهم بأسراره، متضلعا بالأصلين، اشتغل على القاضي سراج الدين صاحب «التحصيل»، وسمع من الفخر بن البخاري، روى عنه شيخنا الذهبي؛ ومن تصانيفه في علم الكلام «الزبدة»، وفي أصول الفقه «النهاية» و«الفائق» و«الرسالة السيفية»...؛ مولده ببلاد الهند سنة أربع وأربعين وستمائة؛ وتوفي بدمشق سنة خمس عشرة وسبعمائة. «طبقات الشافعية الكبرى» (162/9).

[4] «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» للأصبهاني (155/1).

وهو: محمد بن محمود بن محمد بن عباد، الكافي، العلامة، شمس الدين، أبو عبد الله الأصبهاني والأصفهاني، الأصولي: قدم الشام بعد الخمسين وستمائة، فناظر الفقهاء واشتهرت فضائلة، وسمع بحلب من طغريل المحسني وغيره، وانتهت إليه الرياسة في معرفة أصول الفقه.

صنف وأقرأ وشرح «المحصول» لابن خطيب شرحًا كبيرًا حافلًا، وصنف كتاب «القواعد» وهو أحسن تصانيفه، وله كتاب «غاية المطلب في المنطق»؛ وله معرفة جيدة بالنحو والأدب والشعر، لكنه قليل البضاعة من الفقه

والعِرَاقِيّ[1] والسَّكَّاكي والقزوينِيّ، وأشارَ إليه السَّعد في «المُطوَّل» وفي «شرح الشَّمْسِية»، وإلى الثَّاني ذهبَ سيفُ الدينِ الأُمَوِيّ وابنُ الحَاجِب[2] والعَضُد[3] والسَّعْد[4] في «حَوَاشِيه»، والسَّيد[5] في «حَوَاشِي المُطوَّل»، واختارَه جماعةٌ مِن المحقِّقين.

ثم إن أهلَ الطّريقة الأُولى يُصرحون بأن التّضمن آنفًا يتحقّق بالالتفاتِ إلى الجُزء ومُلاحظته بَعضهم الكلّ، وله يقسِّمونها عَقلية قالَ في «المحصول»[6]: وأما الباقيتانِ عقليتانِ؛ لأن اللفظَ إنما وُضِع للمُسمَّى انتقلَ الذّهن مِن المُسمَّى إلى لازمِه، ولازمُه إنْ كان داخلًا في المُسمَّى فهوَ التضمُّن، وإن كانَ خارجًا فهو الالتزامُ، اهـ.

والسنة والآثار؛ وتوفي في العشرين من رجب بالقاهرة. وكان مولده بإصبهان سنة ست عشرة وستمائة. «تاريخ الإسلام» (619/15).

[1] هو: عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن، أبو الفضل، زين الدين، المعروف بالحافظ العراقي: بحاثة، من كبار حفاظ الحديث: أصله من الكرد، ومولده سنة (725هـ = 1325م) في رازنان (من أعمال إربل)؛ تحوّل صغيرا مع أبيه إلى مصر، فتعلم ونبغ فيها.

من كتبه «المغني عن حمل الأسفار في الإسفار» في تخريج أحاديث الإحياء، و«نكت منهاج البيضاوي» في الأصول، و«ذيل على الميزان»، و«الألفية» في مصطلح الحديث، وشرحها «فتح المغيث»؛ وتوفي سنة (806هـ = 1404م). «الأعلام» (344/3).

[2] هو: الشيخ، الإمام، العلامة، المقرئ، الأصولي، الفقيه، النحوي، جمال الأئمة والملة والدين: أبو عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي، الدويني الأصل، الإسنائي المولد، المالكي، صاحب التصانيف.

ولد سنة سبعين وخمس مائة بإسنا من بلاد الصعيد، وكان أبوه حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحي؛ اشتغل أبو عمرو بالقاهرة، وحفظ القرآن، وأخذ بعض القراءات عن الشاطبي، وسمع منه «التيسير».

توفي بالأسكندرية في السادس والعشرين من شوال، سنة ست وأربعين وستمائة. «سير أعلام النبلاء» (264/23).

[3] فالحاصل من دلالة التضمن فهم الجزء من اللفظ بعد فهم الكل، وأما فهم الجزء في ضمن فهم الكل فليس حاصلًا من دلالة اللفظ بل هو لازم لفهم الكل. «شرح مختصر المنتهى» (459/1).

[4] حيث قال: التضمن في ضمن المطابقة إذ ليس ههنا تعدد دلالة. «حاشية السعد على شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي» (451/1).

[5] حيث قال: التضمن تابع للمطابقة على معنى أن المقصود الأصلي من وضع اللفظ لمعنى فهمه منه لا فهم جزئه. «حاشية السيد الجرجاني على المطول» (ص 328-329).

[6] «المحصول» (219/1).

ووافقه الأَصْبَهاني[1] والقَرَافِيّ[2]، قال الزَّرْكشيّ[3]: وتبعَ الإمامَ على ما قالَه ابنُ التِّلْمسانِيّ والهِنْدي، والحقُّ أن لكلٍ من الوَضع والعَقل دخلًا في التضمّن والالتزامِ؛ فيصحُّ أن يُقال كلّ مِنهما إنهما عقليتانِ باعتبَار -أي الانتقالُ من المُسمّى إلى الجزءِ واللازمِ أنه حصلَ بالعقلِ- ووضعيّتانِ باعتبارِ الوَضع سَبَب لانتقالِ العقلِ إليها، فهما عقليتانِ ووضعيتانِ باعتبارَيْن، اهـ.

وفي «شرح الشَّمْسِية» للسَّعْد ما نَصّه: فإنْ قِيل ظاهرُ أنّ فهم اللازمُ من لفظِ المَلزوم متأخرٌ عن فهمِ الملزومِ، وإما فهم الجُزْء فبسابقٍ عن فهمِ الكلّ، فكيف يكون التضمُّن تابعًا للمُطابقة؟

فالجوابُ من وجوهٍ:

الأول: أن اللفظَ إذا أُطلق على الكُل يُفهم مِنه الكلُّ -مِن غير ملاحظةِ الأجزاءِ على الانفرادِ، وإخطارِ [11/ ب] لها بالبالِ- ثم يَلتفت الذهنُ إلى الأجزاءِ مفصلةً مميزةً، وإنما يتحقّق التضمُّن بهذا الالتفاتِ الثانِي، انتهى.

---

(1) «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» (155/1).

(2) «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» للقرافي (ص:131).

وهو: الإمام شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصِّنْهَاجِيّ، البهبشيمي، المعروف بالقرافي، المالكي؛ نزيل مصر، المتوفى بها في جمادى الآخرة سنة أربع وثمانين وستمائة، ودفن بالقَرَافَة. «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (124/1).

(3) «البحر المحيط في أصول الفقه» (276/2).

وهو: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد (745هـ = 1344م) والوفاة (794هـ = 1392م).

له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة»، و«لقطة العجلان» في أصول الفقه، و«إعلام الساجد بأحكام المساجد»، و«الديباج في توضيح المنهاج» فقه، و«مجموعة» و«المنثور» يعرف بقواعد الزركشي في أصول الفقه، و«التنقيح لالفاظ الجامع الصحيح»، و«ربيع الغزلان» أدب، و«عقود الجمان ذيل وفيات الأعيان». «الأعلام» (60/6).

وأما أهلُ الطريقةِ الثانيةِ فيصرّحون بأنه لا انتقالَ في التضمُّن وأما ولا التفات إلى البحر وبحَال ومَعنى تبعيّتها للمُطابقة عندَهم أنها المَقصود الأصليّ مِن وضعِ اللفظِ دونَه، قالَ العصر الدّلالة الوَضعية مِنها لقضيَّة بأنْ يُشغل الذهنُ من اللفظِ إلى المعنَى ابتداءً -وهي واحدةٌ- لكن ربما يتضمّن المَعنى الواحدُ جزأينِ فيُفهم منها الجزآنِ وهو بعينِه فَهم الكلِّ، فالدلالَة على الكُل لا تُغايِر الدلالةَ على الجزأينِ مُغايَرة بالذاتِ، بل بالإضافةِ والاعتبارِ، وهي بالنسبةِ إلى كَمال مَعناها تُسمّى مطابقةً، وبالنسبةِ إلى جزأيْهِ تُسمّى تضمنًا، فقال السَّعْد[1] في «حَوَاشيه»: وفي هذا التحقيقِ على أن التضمُّن فَهم الجزءِ في ضِمن الكُل، انتهى.

وقال السَّيد[2] في «حواشي المُطوَّل»: وقد صرَّحوا بأن التغير[3] لازمٌ للمطابقةِ، فالمُركبات وملاحظةُ الجزءِ بعدَ فهمِ الكلّ لا تلزَم فَهم الكلّ؛ فلا يصحّ تفسيرُ التضمُّن بها، وقد حكمُوا بأنّ التضمُّن تابعٌ للمُطابقة على جوَازِ المقصودِ الأَصلِي منْ وضعِ اللّفظِ لمعنى[4] فَهْمه منه لا فَهْم جزئِه منه[5]، انتهى.

وقد ظهرَ أنّ مَبنى القولِ الأوّل على أن التضمُّن: فَهم الجُزء بعد فهمِ الكُل كما في «المُطوَّل»، ومَبنى الثانِي على أن التضمُّن: فهمُ الجزءِ في ضِمن الكُل وحينئذٍ فيرجعُ الخِلاف بين الفريقينِ إلى الخلافِ في تفسير دلالةِ التصدِيق، ثم حيث حرمَ اللزُوم باستلزامِ المُطابقة التضمُّن؛ كان القولُ الثانِي هو الجَاري على ذلك كما في «حَوَاشي المُطوَّل» فيكُون هوَ المُعتبر، واللهُ تعالى أعلمُ.

---

[1] «شرح مختصر المنتهى» (451/1).

[2] «حاشية السيد الجرجاني على المطول» (ص 328-329).

[3] ()ولعله نقل كلام السيد الجرجاني بالمعنى. في حاشية المطول: التضمن.

[4] هناك سقط من كلام السيد الجرجاني، في حاشية المطول: معنى أن المقصود الأصلي من وضع اللفظ لمعنى.

[5] هناك سقط وتحريف لكلام السيد الجرجاني، في حاشية المطول: وردوا على من قال إن دلالة اللفظ على معنى إما بسبب الوضع له وإما بسبب الانتقال مما وضع له إليه بأنه لا يجري في التضمن أصلًا.

إن القومَ ذكرُوا أن حالةَ التضمُّن تُسمَّى مُقدمتين، وهما: كلما أُطلق اللفظُ فُهِم مَعنى له، وكلما فُهم مَعناه فُهِم جزءُ المضمونِ، الثانية: ما صرّحوا به من استلزامِ المُطابقة في المُركبات المتضمّن، فأهلُ الطريقةِ الأُولى جَعلوا الفَهْمين متغايرينِ بالذاتِ؛ فيردُ عليهم بكذبِ المقدمةِ الثانية للأُولَى مُلاحظة الجُزء لا تلزمُ فَهم الكلّ بل كثيرًا ما يُفهم الكلّ مِن غير التفاتٍ إلى الأجزاءِ[1][12/أ]، كما قالَ في «الشِّفَا»: إن الجِنس ما لم يخطرْ بالبالِ، ومَعنى النوعِ بالبالِ، ولم تُراعَ النسبةُ بينَهما في هذا الحالِ؛ أمكنَ أن يغيبَ عن الذهنِ فيجُوز أن يخطرَ النوعُ بالبالِ ولا يلتفتُ الذهنُ إلى الجنسِ، هذا كلّه ونحوُه للغَزالي في العِبَارة.

وأما قولهم: العِلْم بالمَاهيّة يسلتزمُ العلمَ بأجزائِها فمعناه: أنه يستلزمُ العلمَ به إجمالًا لما سبقَ عن «شرحِ المَقَاصد»؛ ولهذا قال أبو عُثمانَ العقبَانِيّ[2] في «شرح الجُمَل»: خصَّه مَعنى قولِنا: كلما فُهِم الكلُّ فُهِم الجزءُ أنّ فهمَ الجُزء في ضِمن الكُل، لا أنه فهمٌ آخرُ وراءَ فَهم الكُل، وهذا كما تقولُ كلما وُجد الإنسانُ وُجِد الحيوانُ، فمعناه: أن وجودَ الحيوانِ هو في ضِمن الإنسانِ -لا زائدٌ عليهِ- اهـ.

وأقام الزَّرْكشيّ[3] الاستدلالَ على صِدق هذه المقدمةِ؛ بأنّ فَهم الكلّ مَوقوف على فهمِ الجُزء؛ لأنّ الجزءَ سابقٌ على الكُل في الوجودِ.

جوابه أن فَهم الجزءِ على ضَربين: إجماليٍّ، وتفصيليٍّ.

---

(1) الطرة: [على من قال المعتبر من الخلاف أن دلالة التضمن فهم الجزء في ضمن الكل].

(2) هو: سيعد بن محمد التجيبي، التلمساني، العقباني: قاض، فقيه مالكي، من أهل تلمسان: ولد سنة (720هـ = 1320م)، وتوفي سنة (811هـ = 1408م).
ولي القضاء فيها وفي بجاية ومراكش وسلا ووهران، وحمدت سيرته؛ نسبته إلى عقبان (قرية بالأندلس)؛ له كتب، منها: «شرح جمل الخونجي»، و«العقيدة البرهانية»، و«شرح الحوفية» في الفرائض على مذهب مالك، و«المختصر في أصول الدين». «الأعلام» (101/3).

(3) «البحر المحيط في أصول الفقه» (270/2).

والأَوّل لا يتقدّم فَهم الكلّ بل لا يُضايره بالذاتِ، وليس ثمّ إلا فَهم وَاحِد، فقياسٌ إلى الكلّ تارةً وإلى الجزءِ أخرى.

والثّاني إنْ كانَ يتقدّم فَهم الكلّ تفصيلًا فيتوقّف عليه، وذلك بتحليلِ المُركب وملاحظةِ كل جزءٍ على حِدَة مما لم تلاحظْه جزءًا منها لم تلاحظْ الجميعَ؛ لأنه ليسَ هو دلالةَ التضمنِ لزعمِكم انفصامَهم الجُزء فَهم الكُل، وهل التوجيه على حصولِكم بالبطلانِ؟ فإذا قُصد هذا، فنقول: قولُ المصنفِ «إن فهم المُركب... إلخ»: تَوْجيه المَصْدر المُتّصلة قبلَه -وهي قولُه: «إذا حضرَ... إلخ»-.

ومَن تبعَ فيه الزّركشِيّ -على ما مَرَّ، وفيه ما ذَكَر- قال: ولولا هذا التوجيهُ لحُمِل مضمونُ المتصلة في كلامِ المُصَنّف على الاستلزامِ للفهمِ الإجماليّ كما سبق عن العقبَانِيّ[1] وغيره، ويمكنُ أن يؤولَ له هو مَوقوف على فهمِ الجُزء على مَعنى أنه ملزومٌ له الإجماليّ، والمَلزوم لا يعجلُ بدون لازمِه، وحينئذٍ يرجعُ إلى ما سبقَ -وفيه بُعدٌ-.

وأما قوله: (وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى الحَقِيقَةِ وَجَدْتَ التَّسَبُّبَ الثَّانِي) :... الخ:

فقد يُقال: عبَّر بالتسبُّبِية على ملزوميةِ فَهم الكل بعد فهم الجُزء، وارتباطه به ضَرورة أنه لا يُفهم عنه، والمُراد الفهم الإجماليّ، وليسَا متغايرينِ بالذاتِ بل بالاعتبارِ -كما سبق تَحقِيقه- وحينئذٍ فتتعيّن المُنافاة.

وأمّا إن حُمِل كلامُه على ظاهرِه مِن تغايرِ التضمينِ بالذاتِ، وأن فهمَ الكُل سَبب في فَهم [12/ ب] الجُزء؛ فيتناقَض مع ما قبله ويدورُه مَعنى للتمامِ في كلامِه أنه مباشرٌ له غير محتاجٍ إلى وسطٍ، بخلاف ذكر اللفظ؛ فإنما هو سببُ السَّبب بالنسبةِ إلى مُبهم الجُزء، فالفَهمُ في كلامِه بالإضَافة إلى ذكرِ اللفظِ -كما أفصحَ به بعدُ- وكذا متبوعُه أبو عثمانَ العقبَانِيّ؛ حيث

[1] هو التلمساني شارح جمل الخونجي.

قال: ولا شكَّ أن سببَ هذه الأفهامِ من اللفظِ هو وضعُه للمَعنى، إلا أن هذه السَّببية هي تامَّة بالنسبةِ إلى فهمِ جملةِ المَعنى المَوضوع له، وغير تامةٍ حالَ نسبةٍ إلى فهمِ جزئِه وإلى فَهم لازمِه الخارجِ عن ذاته؛ إذ السبَب التامُّ في فَهم الجُزء: هو فهمُ الكلّ -سَواء وُضِع اللفظُ للكلّ أو لم يوضعْ له لفظٌ، وسواءٌ ذُكِر ذلك اللفظُ الموضوعُ أو لم يُذكرْ- فمهما خطرَ المَعنى بالبالِ بأيِّ وجهٍ خطرَ مِن ذكرِ لفظٍ أو غيرِه فُهِمت أجزاؤُه؛ فالارتباطُ في الحقيقةِ بين ذكرِ اللفظِ سواءٌ ذُكِر اللفظُ، وبينَ فهمِ الجُزء من مَعناه الأَمر؛ حيثُ كون ذِكر اللفظِ سمّاه فهمَ المَعنى وفَهم المَعنى هو سَبب إلا سَبب... إلخ الكلامِ الذِي أوردَه في ذلكَ.

قوله: (لِتَعْلِيقِ الدِّلَالَةِ):... إلخ:

كأنه مأخوذٌ مِن كلام ابن واصلٍ[1] في «شرح الجُمَل»، وأنه بعد أن ذكرَ أن الفخرَ الرازيّ قيَّد تعريفَ هذا النفيّ التضمُّن والالتزَام بقولِه: «مِن حيثُ هو كذلكَ»، قال ما نصُّه: والمُصنف يعنِي النحوَ نَحو في المُوجز حَذف القَيد المَذكور من الدلالاتِ الثلاثِ؛ اعتبارًا بقرينةِ ذكرِ التمامِ والجزءِ واللازمِ في التَّعريف، انتهى.

ففهمَ المُصنف أن وجهَ الاعتبارِ بما ذكرَ هو أن تعليقَ الدلالةِ بهذه الأوصافِ المناسبةِ يشعرُ بالعلميةِ -وهو ظاهرٌ- غير أن ارتكابَها مثل هذا في التعاريفِ يوجب خفاءَه وقد ارتكبَه

(1) هو: محمَّد بن سالم بن نصرالله بن سالم ابن واصل، أبو عبد الله، المازني، التميمي، الحموي، جمال الدين: مؤرخ، عالم بالمنطق والهندسة والأصولين، من فقهاء الشافعية.

مولده ووفاته في حماة بسورية (604 - 697 هـ = 1208 - 1298 م)، أقام مدة طويلة في مصر.

من كتبه: «مفرج الكروب في أخبار بني أيوب»، و«التاريخ الصالحي»، و«شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل في المنطق»، و«تجريد الأغاني»، و«شرح الموجز» للخونجي، و«هداية الألباب» في المنطق، و«شرح قصيدة ابن الحاجب» في العروض، و«مختصر الأدوية» لابن البيطار، و«مختصر المجسطي»، و«نظم الدرر في التواريخ والسير»، و«الصلة والعائد لنظم القواعد». «الأعلام» (133/6).

كالشيخ سَعْد الدين[1] في «شرح التَّلخيص» عند الكلامِ على تعريفِ السَّكَّاكي للحقيقةِ، وكذا في «التَّلْويح» في تعريفِ الحقيقةِ، والسيِّد الشَّريف في «شرح المِفْتاح» في تعريفِ الدِّلالة الوضعيَّة.

واعلمْ أنه لما ذكرَ القومُ أن الألفاظَ المُشتركة بين الكل وجزئِها، والمَعنى ولازمِه إذا أُطلقَ على الكلّ كان دلالتُه على الجزءِ تضمنًا لا مُطابقة، وإذا أُطلق على الجزءِ كان دلالتُه عليه مُطابقةً لا تضمنًا، وإذا أُطلق على الملزومِ كان دِلالته على اللازمِ والتزامًا لا مُطابقة، وإذا أُطلق على اللازمِ كان دلالتُه عليه مُطابقة لا التزامًا.

أعترضُ عليهم بأنّا لا نسلِّم [13/أ] أنه إذا أُطلق على الكل كانت دِلالته على الجُزء تضمنًا لا مُطابقة، بل يدلّ عليه حينئذٍ دلالتينِ: إحداهما تضمُّن، والأخرى مُطابقة، ولا استحالةَ في ذلك لاختلافِ الجهةِ، وكذا المُحَال في اللازمِ.

ولا نسلِّم أيضًا أنه إذا أُطلق على الجزءِ كانت دلالتُه عليه مُطابقة فقط، بل يدلّ عليه مُطابقةً وتضمنًا، وكذا إذا أُطلق على اللازمِ دَلّ عليه مطابقةً والتزامًا.

فأُجيب ما ذكرَه المحقِّق الطُّوسي[2] منقولًا عن «الشِّفَا»: فإن الدلالةَ اللفظيةَ لمّا كانتْ وضعيةً كانتْ متعلقةً بإرادةِ اللافظِ إرادةً جاريةً على قانونِ الوَضْع؛ وعليه فالمُشبه غَيرك إن أُرِيدَ به أحدُ المعنيينِ لا يُراد به المَعنى الآخر، ولو أُرِيدَ أيضًا لم تكُن الإرادةُ على قانونِ

---

[1] وذلك عندما قال سعد الدين التفتازاني: عرف السكاكي الحقيقة اللغوية بالكلمة المستعملة فيما وضعت له من غير تأويل في الوضع... إلخ. «شرح تلخيص مفتاح العلوم» للتفتازاني (ص 611).

[2] أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي(597 هـ - 672 هـ)، المعروف باسم نصير الدين الطوسي عالم فلكي وأحيائي وكيميائي ورياضياتي وفيلسوف وطبيبوفيزيائي ومتكلّم كان مسلما ينتمي إلى طائفة الإسماعيلية، وبعد ذلك اعتقد في مذهب الشيعة الإثنا عشرية. اعتبره العالم والمؤرخ ابن خلدون أحد أعظم علماء الفرس انظر أعيان الشيعة (ج9 ص 415).

الوضعِ؛ وعليه فالمُشترك إن أُريد به أحدُ المعنيينِ لا يُراد به المَعنى الآخر، ولو أُرِيد أيضًا لم تكُن الإرادةُ على قانونِ الوَضْع.

فباللفظ أبدًا لا يدلُّ إلا على معنًى واحدٍ، فإن كان تمامُ الموضوعِ له فمُطابقةٌ، وإن كان جزءًا فتضمُّنٌ، أو لازمًا فالتزامٌ، وهو -كما ذكرَ القُطْب في «شرح المَطَالع»[1]، وتبعَه صاحبُ «المُطوَّل»- مردودٌ؛ إذْ لا مُلازمةَ بين كون الدلالةِ وضعيةً، وبين كونها تابعةً للإرادةِ؛ فإنَّا قاطعون بأنَّا إذا سَمعنا اللفظَ وكنَّا عالمينَ بالوضعِ، نتعقَّل معناه سواءٌ إرادَة اللفظِ أم لا، ولا نعني بالدِّلالة سِوَى هذا، فالقَول بأنّ الدِّلالة موقوفةٌ على الإرادةِ باطلٌ.

قوله: (كلَّمَا وُجِدَتْ دِلَالَةُ التَّضمُّن)... إلخ:

ذكروا أن دِلالَتي التَّضمن والالتزامِ يستلزمانِ المطابقةَ؛ لأنهما تابعانِ لها، والتابعُ -من حيث هو تابعٌ- لا يوجدُ بدونِ متبوعِه وإنما فيه بالحَيْثِيةِ؛ احترازًا عن التابعِ الأعمّ كالحرارةِ للنارِ؛ فإنها تابعةٌ للنارِ، وقد تُوجَد بدونِها كالشمسِ والحركةِ، أما من حيث إنّها تابعةٌ للنارِ فلا توجدُ إلا معها.

قال في «شرح المَطَالع»[2] هذا هو المَسْطور في كُتب القَوم، وهم -وإن أصَابوا في الدَّعوَى- مخطئونَ في البيانِ.

أمَّا أوَّلًا؛ فلأن الأمرَ في التبعِ بالعكسِ مما ذكرُوه ضَرورة إن فُهِم الجزءُ من اللفظِ أولًا يمتنعُ فهمُ الكلّ، فإن قلت: إن التضمُّن ليس إلا عِبارة عن فهمِ الجُزء مِن اللفظِ أولًا يمتنعُ فهمُ الكلّ منه والعلمُ به ضروريّ[3]، وكذلكَ [13/ب] في بعضِ اللوازمِ كالأعدامِ والمَلَكَات.

---

[1] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:37).

[2] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:33).

[3] الطرة: [فنقول ما لم يفهم الجزء من الحفظ]

وأما ثانيًا؛ فلأن الكُبْرى إن قُيِّدت بالحيثية لم يتكرَّر الوَسط، وإلا كانتْ جزئيةً.

وأما ثالثًا؛ فلأنه لو صحَّ البيانُ لاستلزمَ المُطابقةُ التضمُّنَ والالتزامَ؛ لأنها متبوعةٌ والمتبوعُ -من حيث هو متبوعٌ- لا يوجدُ بدونِ التابعِ، اهـ.

وفي هذه الأوجهِ كلّها نظرٌ.

أما الأول، فقد قدَّمنا أن دلالةَ التضمُّن له حيث فهْم الجُزء في ضِمن الكُل هو لا يتقدَّم فَهم الكُل.[1]

وأما الثَّاني، فلا نسلِّم عَدَم تكرارِ الحَد الأَوْسط قيّدت الكُبرى بالحيثيّة ولا جُزئيتها إذْ ذاك؛ لأن حاصلَ الحيثيةِ يرجعُ الثّاني إلى تقييدِ جهةِ حكمِ الأَوْسط بوصفِ الموضوعِ، فتكُون الكُبْرى ضَرورية بشرطِ الوَصف؛ فتكُون مشروطةً عامّة.

وأما الثالث، فلا نسلِّم صِدق الشَّرطيَّة؛ إذ لا مُلازمة بين صِحّة البيانِ، واستلزامِ المُطابقةِ التضمنَ والالتزامَ.

قوله: (لِأَنَّهَا مَتْبُوعَةٌ وَالمَتْبُوع) :... الخ:

قلنا: لا نسلِّم الصّغرى كُلية، وإنما هي جُزئية؛ إذ لا تكونُ المطابقةُ متبوعةَ التضمنِ إلا في المُركبات، وإذا كانتْ جزئيةً فلا ينتجُ القِياس إلا جزئيَّة؛ لعدمِ عمومِ وضعِ الأصغرِ.

قوله: (وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ دِلَالَةِ المُطَابَقَةِ وُجُودُهُمَا) :...

عبارةُ «الشَّمْسِية»: والمطابقةُ لا تستلزمُ التضمنَ كما في البسائطِ، وأما استلزامُها للالتزامِ فغيرُ متيقّن؛ لأنّ وجودَ لازمٍ لكلّ ماهيَّة يلزمُ من تَصوّرها تَصوره غَير معلومٍ، وما قِيل -من أنّ تصوُّر كُل ماهيّة يستلزمُ تصوراتِها ليستْ غَيرها- ممنوعٌ، انتهى.

---

[1] الطرة: [تنظير في كلام القطب أورده المحبي رحمه الله]

فلم يجزمْ بعدمِ استلزامِ المطابقةِ للالتزامِ، والمُصنف جَزم -وهو ظاهرُ «المَطَالع»[1]- وقد نكث عليه شارحُه، قالَ السيّد: وقد يُقال: استلزامُ المطابقةِ للاستلزامِ متيقَّن، ويُستدل عليه بأنه لا يجوزُ أن يكونَ لكلّ معنًى لازمٍ ذهنيّ، وإلا لزمَ مِن تصوّر معنًى واحدٍ تصوّر لازمِه، ومن تصوّر لازمِه تصوّر لازمِ لازمِه، وهكذا إلى غير نهايةٍ، فيلزَم من تصوّر معنًى واحدٍ إدراكُ أمورٍ غير متناهيةٍ دفعةً واحدةً -وهو مُحال- فلا بُدَّ أن يكونَ هنالك معنًى لا يكونُ له لازمٌ ذهنيّ، فإذا وضعَ اللفظُ بإزاءِ ذلك المَعنى دلَّ عليهِ مطابقةً ولا التزامَ.

قال: ورُدَّ ذلك بجَواز أن يكونَ بين معنيينِ تلازمٌ متعاكسٌ؛ فيكُون كلٌ مِنها لازمًا ذهنيًا للآخر، [14/أ] ولا استحالةَ في ذلك كما في التضامينِ مِثل الأبوّة والنُّبوة، وذلك أن التلازمَ من الطرفينِ لا يستلزمُ وتوقّف كلٍّ منهما على الأخرَى حتى يكونَ دورًا مُحالًا، ومنهم من استدلّ على عدمِ الاستلزامِ بأنَّا نجزمُ قطعًا بتعقُّل بعضِ المَعاني مع الذهولِ عن جميعِ ما عَداه؛ فيتحقّق هُنالك المُطابقة بدون الالتزامِ، فإن صحّ ذلك تفرِيع ما ادَّعاه من عدمِ الاستلزامِ، اهـ.

وما حكَاه الكاتبيُّ[2] هو قولُ الفخرِ، ومَبناه -كما قال-: السّير على أن سَلب الغَير لازمٌ ذهنيّ لكلِ معنًى من المعَاني يلزمُ من حصولِه فيه حصولُه، قال: وليسَ بصحيحٍ؛ فإنَّا نتصوّر كثيرًا من المَعاني مع الغفلةِ عن سَلب غَيرها عنها، ولو صحّ لاستلزمَ كُل تصوّر تصديقًا -وهو باطلٌ قطعًا- نعمْ، سلبُ الغَير لازمٌ بيّن بالمعنَى الأعمّ، وهو أن يكونَ تصوّر المَلزوم

---

[1] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:34).

[2] نجم الدين الكاتبي القَزْويني (600 - 675 هـ) هو فيلسوف وفلكي ورياضي فارسي. هو علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، نجم الدين، ويقال له دَبيران، أي: حكيم منطقي كان في الفلسفة من معلمي العلامة الحلي وقطب الدين الشيرازي، ومن تلاميذ نصير الدين الطوسي وهو شافعي المذهب. أنظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - (1.(685 /

واللازِم كافيًا في الجَزم باللزومِ، والمُعتبر في الالتزامِ اللازمُ البيّن بالمَعنى الأخصّ، وهو أن يكونَ تصورًا لملزومٍ مستلزمًا لتصوّر اللازمِ، انتهى. ونحوه في «شرح المَطَالع»[1].

قوله: (وَتَنْفَرِدُ دِلَالَةُ التَّضَمُّنِ):...

إشارةٌ إلى أن التضمُّن لا يستلزمُ الالتزامَ، وحكى السَّعْد عن الكَاتبيّ في «الجَامِع» أنه منعَ انفرادَ التضمّن عن الالتزامِ؛ لأن تصوّر المَاهية المُركبة يستلزمُ تصوّر أنها مُركبة، قال: وهذا ممنوعٌ بل تصوّر المَاهية لا يستلزمُ تصورَ أنها ماهيةٌ فضلًا عن البساطةِ والتركيبِ، وإلا لكانتِ المُطابقة أيضًا تستلزمُ، اهـ.

ويُقال فيه أيضًا -على قياسِ ما مَر-: لو صحّ ما قالَه لاستلزمَ كلّ تصورٍ تصديقًا؛ لأنه كما يَلزم مِن تصوّر التركِيبة تصوّراتها مُركبة، فكذلك يلزَم من تصوّر البسطةِ تصوّر أنها بسيطةٌ؛ فيستلزِم كُل تصوّر تصديقًا -وهو باطلٌ-.

قوله: (وَالحَرَكَةَ وَالسُّكُونَ):... الخ:

فقط إلى إما إليه كقربٍ عدميّ، فالتقابلُ بينه وبينَ الحركةِ تقابلُ العدمِ والملَكة، والمُقرر في عِلم الكلامِ أن السكونَ وجوديّ؛ لأنه من الأكوانِ بينه وبين الحركةِ تقابُل الضدينِ، وبكونه وجوديًّا ثم الاستدلالُ على حدوثهِ المُستدل به على حدوثِ الأجسَام حيثُ في العراءِ الأجسامُ لا تخلُو عن الحركةِ والسكونِ الحادثَين، وما لا يخلو -أعنِي الحادثَ- فيُعد حادثًا، انظر «شرح المَقَاصد» في مبحثِ حدوثِ الأجسَام.

قوله: (وَأَمَّا فِي فَنِّ):... الخ:

وأما في فَن البَيان والأَحوال... إلى آخره، قالَ في «المُطوّل»: كلامُ ابن الحَاجب في أصُوله مُشعر بالخلافِ في اشتراطِ اللزُوم الذّهني، وصرَّح به العَلامة في شرحِه، والأظهرُ مرادُه

---

[1] «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:72).

باللزومِ الذهنيّ أو لا ينفكُّ تعقّل المَدلول الالتزَامي عن تعقّل المصفَى؛ لأن معنى مُضاف اللزُوم عَدم الانفكَاك، وظاهرٌ أنه لو اشترطَ مثل هذا اللزُوم؛ لخرجَ كثيرٌ من مَعاني المَجازات والكنايَات عن أن تكونَ مدلولًا التزاميًّا، بل لم تكُن دِلالة [14/ ب] التزامٍ أيضًا مما يتأتَّى فيه الدخُول والجَفاء.

وذكرَ غيرُ واحدٍ كالقطبِ في «شرح المَطَالع»[1] والعَضُد في «شرح المُختصر الأَصليّ» كابنِ الحَاجب والسّيد[2] في «حواشي المُطوَّل»، وفي «شرح المِفْتاح» أن الخلافَ بين المَناطقة وغَيرهم مبنيّ على الخِلاف في تفسيرِ الدّلالة اللفظيةِ؛ فالمَناطقة على أنها فَهم المَعنى من اللفظِ متى أُطلق، وغيرُهم على أنها فَهم المَعنى منه إذا أُطلق.

والأوَّل أنسبُ بقواعدِ المَعقول، والثاني أرفقُ بقواعدِ العَربية والأصُول، وفي «الشِّفَا»: دِلالة اللفظِ أن يكونَ إذا ارتسمَ في الخيالِ مسموعَ اسمٍ ارتسَم في النفْس هناك؛ فتعرِف النفسُ أن هذا المَسموع لهذا المَفهوم، فكلما أوردَه الحسّ على النفسِ انتقلتْ إلى مَعناه.

قوله: (إذْ لَا يَتَّصِفُ اللَّفْظُ حِينَئِذٍ بِأَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ):... الخ:

فيه نظرٌ؛ إذ لا نسلّم عَدم اتصَافه حينئذٍ بما ذكرَ، وقد قالَ السيّد في «حواشي المُطوّل» من فسّر الدّلالة بكَون اللفظِ بحيثُ متى أُطلق فُهِم المَعنى اشترطَ في الالتزامِ اللزومَ الذهنيّ - بمَعنى امتناعِ انفكاكِ تعقّل الخَارج عن تعقّل المُسمى- ومن فسّرها بكَون اللفظِ بحيثُ إذا أُطلق فُهِم منه المَعنى لم يشترطْ ذلك، وبه يظهرُ أن اتصَاف اللفظِ بما ذكرَ لا يتوَقف على اللزُوم الذّهني؛ فلا يلزمُ من عدمِه عدمُ الاتصَاف المَذكور.

(1) «شرح مطالع الأنوار في المنطق» (ص:27).
(2) «شرح مختصر المنتهى» (1/455).

قوله: (وَهَذَا البِنَاءُ مِنَ ابْنِ عَرَفَةَ حَسَنٌ): ... الخ:

فيه نظرٌ قال صَاحب «الشَّمْسية» فمن يرَى الدّلالة هي كونُ أمرٍ بحيثُ يُفهم منه أمرٌ، وجعل اللزُوم الذّهني بشَرط، وتقدمَ من كلام السيّد ما هو صريحٌ في ذلك، ويؤيّد اللزُوم البَين بمجردِه لا يستلزمُ وجودَ دِلالة الالتزامِ المُفسرة بكَون اللفظِ بحيثُ متى فُهِم معنَاه فُهِم لازمُه؛ إذ لا يلزمُ وجودُ اللفظِ حتى يلزمَ وصفُه بالجيثيّة المَذكورة؛ لاحتمَال في المَلزوم لم يوضعْ له لفظٌ يدُل عليه.

ومتى فُقِد الوضعُ فُقِدت الدّلالة الوَضعية؛ فتنتَفي دِلالة الالتزامِ لأن نَفي الأعمّ يستلزمُ نفيَ الأخصّ، فالجوازُ دِلالة الالتزامِ مَوقوفة على أمرينِ هُما: الوضعُ والمَلزوم البَين ومجمُوعهما يستلزمُ وجودَها فيكُون سببًا، وأحدُهما مُجرده جُزء سَبب وجُزء للسببيّة مُشترط. [15/أ]

قوله: (ثُمَّ اللَّفْظُ يَنْقَسِمُ إِلَى مُرَكَّبٍ): ... الخ:

ظاهرُه أن مَورد القِسمة هو اللفظُ الدالُّ مطلقًا وفاقًا لابن التِّلمسَاني[1] في اعتراضِه على الإمَام؛ حيثُ فيه «بالمُطابقة» وهو ظاهرُ الحمل. المطالع أيضًا.

وأما صاحبُ «الشَّمْسية» فقد وافقَ الفخرَ في «التَّقييد»، ووجَّه بوجوهٍ:

أحدُها: أن الدالَّ بالتضمنِ والالتزَام لا يَشمل جميعَ الألفَاظ، فيَنبغي ما ليس لمفهُومه جُزء ولَازم بيّن خارجًا عن القسمةِ.

ثانيها: أن للمُركب لفظينِ موضوعينِ لمعنيين بسيطينِ، أو المُركب الذِي لازمُه أليس أَمر بَسيط لا يدُل جُزء لفظِه على جُزء مَعناه التضمُّني أو الالتزَامي؛ إذْ لا جزءَ له، فحينئذٍ يدخلُ في حَدّ المُفرد ويَخرج عن حَد المُركب، والقَول بجَواز كَونه مُركبًا بالنسبةِ إلى المَعنى

[1] «شرح المعالم في أصول الفقه» (153/1).

المُطابقي، ومفردًا بالنسبةِ إلى المَعنى التضمُّني أو الالتزَامي، كعبدِ اللهِ بالنسبةِ إلى الوضعينِ - بعيدٌ؛ لأن هذا تفسيرٌ لمَعنى لفظِ المُفرد والمُركب، وهم لا يُطلقون المُفرد على مِثل هذا المُركب أصلًا، بخِلاف عبدِ اللهِ علمًا.

ثالثها: لو الدَّال بالتضمنِ أو الالتزَام لا ينقسمُ إلى المُفرد والمُركب ضرورةَ انتقاضِ المُفرد باللفظِ المُركب من الجِنس والفَصل؛ فإنه يدُل على كُل واحدٍ منها بالتضمّن، وعلى ما يَلزم في الذّهن بالالتزامِ، ولا بَعضه بشيءٍ من جُزء بشيءٍ من أجزاءِ الجِنس والفَصل ولا شيءَ ومن أجزاءِ لازمِه الذّهني -معَ أنه مُركب-.

رابعها: أن الإفرادَ والتركيبَ قد يتحقّق بالنسبةِ إلى المَعنى المُطابق بدونِ التضمّن، أو التزَامي كما في المُركب الذِي جُزؤه بسيطٌ، أو لازمُه الذّهني بسيطٌ، وأمّا بالنسبةِ إلى التضمُّني أو الالتزَامي فلا يتحقّق إذا تَحقق بالنسبةِ إلى المُطابقي؛ لأنه متى حلَّ جُزء اللفظِ على جُزء المَعنى التضمُّني أو الالتزَامي دلّ على جُزء المَعنى المُطابقي، أما الجزءُ الأوّل؛ فلأن جُزء الجزءِ جزءٌ، وأما الثانِي؛ فلامتناعِ تَحقق الانتزاعِ بدونِ المُطابقة فيكُون أولى بالاعتبارِ، قال السَّعْد: وفي الوَجْهين الأخيرينِ خَلَل ظاهرٌ.

أما الثالث؛ فلأنَّا لا نسلّم أنه لا يقصدُ بجُزئه شَيء ومن أجزَاء الجِنس والفَصل واللازِم؛ فإنه إذا قصدَ مَجموع الجِنس والفَصل واللازِم فقد قصدَ جُزؤه ضَرورة؛ فلا بُد من تقييدِ الجُزء واللازمِ بالبسيطينِ، فحينئذٍ يرجعُ [15/ ب] إلى الوجهِ الثانِي.

وأما الرابعُ؛ فلأن قَوله: متى دلّ جُزء اللفظِ على جزءِ المَعنى الالتزَامي دلَّ على جُزء المَعنى المُطابقي مَمنوع؛ لجوَاز أن لا يكونَ للمُطابقي جُزء أصلًا، وامتناعُ تحقّق الالتزامِ بدونِ المُطابقة لا يقتضِي أن يكونَ للمُطابقي جُزء، وهذا يندفعُ بأن دِلالة جُزء اللفظِ على جُزء المَعنى الالتزاميّ التزامٌ، وهي لا تَتحقق بدونِ المُطابقة، يعني أن كُل لفظٍ له مَدلول

التزاميّ فله مَدلول مُطابقي؛ فيلزمُ أن يكونَ لجزءِ اللفظِ مَدلول مُطابقي هو جُزء المَعنى المُطابقي؛ لتمامِ اللفظِ، فيَكون الدّال على جُزء الالتزامِي دالًّا على جُزء المُطابقي لكن بتقديمِ تَمام الوجوهِ الأربعَة، فهي إنما تدلّ على أنه لا يَصح تقييدُ الدّال بالتضمُّن أو الالتزامِ، والمَطلوب بيانُ سببِ العُدول عن الإطلاقِ إلى التقييدِ بالمُطابقة، ولا يدلّ عليه شَيء من الوجُوه.

فإن قلتَ: الوجهُ الثانِي يدلّ عليه؛ لأنه إذا أُطلق لدلالتِه صَدق على المُركب المَوضوع لمعنيينِ بسيطينِ أنّه لا يدلّ جُزء لفظِه على جُزء مَعناه أعنِي المَعنى التضمّني، وكذا اللازمُ البَسيط.

قلتُ: إذا اعتبرَ في اللفظِ المُركب دِلالة الجُزء على جزءِ المَعنى بوجهٍ من الوجُوه، كان المُعتبر في الإفرادِ عَدم الدلالَة عن كُل وجهٍ من الوجُوه ليصحّ التقابُل، فيكُون المُفرد ما لا يُقصد بجزئِه الدّلالة على جزءِ المَعنى للمُطابقة ولا تضمنًا ولا التزامًا، وهذا لا يصدقُ على المُركب المَذكور؛ لأنه ممّا يُقصد بجزئِه الدّلالة على جزءِ المَعنى في الجُملة أعني لمطابقتينِ، انتهى كلامُه.

قوله: (وَأَمَّا إِنْ شَرَطْنَاهُ فَإِنَّهُ إِنَّمَا) :... الخ:

اعلمْ أن عبدَ اللهِ ونَحو من المُركبات الإضافيةِ له جُزآن: أولهما ماديٌّ، والثانِي صوريٌّ -هو الإضافةُ- وكلاهما مفردٌ لا يتناولُه تَعريف المُركب، أما الأوّل؛ فلأنه وإن كانَ له جزءٌ لكن لا دلالَةَ، وأما الثانِي؛ فلأنه لا جزءَ له رأسًا فهمَا خارجانِ بقولِه: ما دلّ جُزؤه، ثم المُركب من هذينِ الجُزأين تارةً تغيير فيه العَلَمية وتارةً لا.

فعلى الأَول؛ يكون مفردًا سواءٌ شرطْنا في المُركب أنْ تكونَ أجزاؤُه ماديةً أو لم نشترط، أما إن شرطَنا فظاهرٌ، وأما إن لم نشتَرطه؛ فلأنه وإن كان يدلّ جُزؤه على جُزء مَعناه الذِي

كانَ قبلَ العَلمية، لكن لم تُقصد تلك الدلالةُ عند اعتبارِ العَلمية، بل المَقصود إذ ذاكَ هو تعيينُ المُسمى [16/أ] والمَعنى الأصلِي صار نسيًا منسيًّا.

وعلى الثاني -وهو ما إذا بَقي على أَصله، ولم تُعتبر فيه عَلَمية- تَختلف الحالُ بناءً على اشتِرَاط ما ذكرَ وعدمِه، فإن شرطْناه كان مفردًا وإلا كان مركبًا، ثُم التعرِيف المَذكور للمُركب جارٍ على عدمِ الاشتِرَاط، وهوَ الظاهِر، وحَمله على الاشتِرَاط بناءً على أن مَعنى قولِه: ما دلّ جزؤه، أما ما دلَّ جَميع أجزَائه المَادية تعسّف، فإن حُمل عليه كان للقيدِ مخرجًا للمُركب الإضافيّ مطلقًا، وأنه بالعلم منه خَارج بقَيد القَصد وغير العلمِ مُراد دُخوله، وبهذا اللفظِ يَظهر لك ما في كَلام المُصنف.

قوله: (حَيْثُ يَقْصِدُ وَاضِعُهَا):... إلخ:

إشارةٌ إلى أنه قد تُلاحظ المَعاني الأَصلية في الألقابِ والكُنَى على جهةِ التفاؤلِ، من ذلك قَول المعَرِّي[1]:

سَــأَلْنَ فَقُلْـــتُ مَقْصِـــدُنَا سَــعِيدٌ   فَكَــانَ اسْــمُ الاسْــمِ لَهُــنَّ فَــالًا

وقال الشاعر[2]:

أَتَيْــتُ أَبَــا المَحَاسِــنِ كَــيْ أَرَاه   بِشَــوْقٍ كَــادَ يُجَــاذِبُنِي إِلَيْــهِ

فَلَمَّــا إِنْ أَتَيْــتُ رَأَيْــتُ قِــرْدًا   وَلَــمْ أَرَ مِــنْ بَنِيــهِ ابْنًــا لَدَيْــهِ

---

[1] «خزانة الأدب وغاية الأرب» (334/1).

[2] قائله غير معروف، وذكره نور الدين اليوسي في كتابه «المحاضرات في اللغة والأدب»، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 2006م، (ص:24).

قوله: (فَالجَوَابُ أَنَّ لَفْظَ إِنْسَانٍ):... الخ:

تحريرُ هذا الجَواب: أن المُشترك تعدَّد مَعناه أن فُهومه ولَفظ إنسانٍ يتعدّد مَعناه، وإنما تَعدد مصروفُه فإذا لم يكُن مشتركًا، وأما ما أشارَ إليه المُصنف -من أنّ لفظَ إنسانٍ لم يتعدَّد مُسماه- فمَبني على أن المُسمى لا يُقال على المَصدوق، وفيه نظرٌ؛ فقد قالَ سَعْد الدّين في «تَلْويحه»[1]: مدلولُ اللفظِ من حيثُ يُقصد باللفظِ يُسمى معنًى، ومن حيثُ يَحصل منه يُسمى مفهومًا، ومن حيثُ وُضِع الاسمُ له مثنًى، إلا في المَعنى قد يخصّ بنفسِ المَفهوم دونَ الأفرادِ والمُسمى يعمّها؛ فيُقال: لكلٍّ من زيادٍ وعمرَ وبكرٍ مُسمى الرجلِ، ولا يُقال: إنه مَعناه، اهـ.

قوله: (لَفْظُ أَسَدٍ تَعَدَّدَ وَضْعُهُ):... الخ:

أَصل هَذا الابْن، وأَصل معترضًا به على صاحبِ «الجُمَل»، ولفظه: وقولُ المصنفِ بعدَ ذلك سواءٌ تعددتْ مُسمياته -وهو المُشترك- فيه مُسامحة أيضًا؛ فإنه ليسَ كُل ما تعدّدت مَعانيه يكُون مشتركًا؛ إذ اللفظُ الذِي يدلّ بطريقِ الحَقيقة والمَجاز بهذه المَثابة، وليس مشتركًا؛ فلا بُد إذنْ في تعريفِ المُشترك من قيدٍ آخرَ -وهو كَونه متناولًا [16/ ب] للمعنيينِ على السواءِ، ولا تكُون دِلالته على أَحد المَعنيين راجحًا على دِلالته على الآخَر- انتهى.

وقد اعترضَه العقبَانِيّ وابن مَرْزُوق[2] في شرحيهما بأنه ذُهُول مَنشؤه عَدم الشّبه للفرقِ بين مُستقر اللفظِ ومَعناه، أما مُسَمّاه: فهو ما جُعِل اللفظُ اسمًا له، ومَعناه ما يَعنيه اللافظُ به -وهو حاصلُ جوابِ المُصنف-.

---

[1] هو أحد كتب سعد الدّين التفتازاني، وضعه في علم الأصول، وكتب الله له القبول كسائر كتبه رحمه الله، وعليه عدة شروح.

[2] هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق، العجيسي التلمساني، أبو عبد الله. المعروف بالحفيد، أو حفيد ابن مرزوق. فقيه، حجة في المذهب المالكي، عالم بالأصول، حافظ للحديث،

قوله: (وَالْفَرْدُ إمَّا كُلِّيٌّ): ...

جعل القُطْب في «شرح الشَّمْسية» مورد القِسْمة هو الاسْم، ووجهَه السيّد في حَواشيه، فإن انقسامَ اللفظ إلى الكُلي وإلى الجُزئي إنما هو بحَسب اتصافِ مَعناه بالجزئيةِ والكليةِ، ومعنى الاسمِ -من حيثُ هو مَعناه- صالحٌ للاتصافِ بها، بخِلاف مَعنى الفعلِ، والحرفِ؛ فإنه غَير مُستقل بالمَفهومية؛ فلا يَصح أن يحكمَ عليه بشيءٍ.

ثم أخذَ في بيانِ كَون مَعنى الفِعل والحَرف لا يَستقل بالمَفهومية، وقد لفظ هذا المَعنى في «رسالةِ الحَرْفيَّة»، وفي «حواشي المُطوّل» صدَّر مبحث «الاستعارَة التبعيَّة»، وكذا في «شرح المِفْتاح» قال فيه: وقد بَسَطنا الكَلام فيه في بعضِ رسائلِنا، فلنكتفِ هاهنا بإشارَة خفيَّة هي أن النَّاظر في المِرآة ربما جعلَها آلةً لمشاهدةِ الصُّور المُرتسِمة فيها، بحيثُ يَستغرق في مشاهدتِها ولا يَلتفت حينئذٍ أن المِرآة قصدا؛ فلا يقدرُ في هذهِ الحالةِ أن يحكمَ على الرأى بشيءٍ مع كونها ( )[1] قطعًا، وربما جعلَها مَنظورة بالذاتِ مَلحوظة قصدًا فيمكن من الحُكم عليها بما لها من نَفَاسة جَوْهر هل وصفا له وجهَها.

وعلى هذا قياسُ المَعاني المُدركة بالبصيرةِ؛ فالابتلاءُ -مثلًا-: مَعنى مُتعلق بغيرِه داخلًا لاحظها العَقل قصدًا، وبالذاتِ كُل معنًى مستغلًا بالمَفهومية ملحوظًا في ذاتِه صالحًا بأن يُحكم عليه وبه، وهو بهذا الاعتبارِ مَدلول لَفظ الابتداءِ، وإذا لاحظَه العَقل من حيثُ إنه حَالة بينَ السّير والبَصيرة مثلًا، وجَعله آلةً لمُلاحظة حاليهما في ارتباطِ أحدِهما بالآخرِ خرجَ عن

مفسر، نحوي، ناظم، ولد بتلمسان سنة 766 هـ، وبها نشأ وتعلم، وبها مات رحمه الله سنة 842 هـ من شراح جمل الخونجي والشرح مازال مخطوطا. مصادر الترجمة:الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (51.50/7)، فهرس الفهارس (523/1 . 524)، الأعلام للزركلي (331/5) مُعجَمُ أعلام الجزائر (ص: 290)، نيل الابتهاج (ص: 574)، معجم المفسرين (483/2 . 484).

[1] كلمة غير واضحة.

الاستغلالِ بالمَفهومية، وعن صَلاحيته لأنْ يُحكم عليه أو به، وهو بهذا الاعتبارِ مَدلول لفظَة «من ذلك»: سِرت من البَصْرة.

فلفظُ الابتداءِ مَوضوع لمُطلق الابتداءِ، ولفظةُ «من» مَوْضوعة للابتداءاتِ [17/أ] المَخصوصة، فتتعقَّل بتعقُّله، وهذا مَعنى ما قِيل إن انخرقَ وضعٌ باعتبارِ مَعنى عامّ، وهو نوعٌ من النسبةِ كالابتداءِ مثلًا لكُل ابتداءٍ مُعين بخصوصِه، والنسبَة لا يتعيَّن إلا بالمَنْسوب إليه، فما لم يُذكر متعلّق الحرفِ لا يَتحصل فَرد من ذلك النّوع هو مَدلول الحَرف -لا في العَقل ولا في الخَارج- وإنما يَتحصل بمُتعلقه بعدُ.

ظهرَ لك بما قَرَّرناه وشيَّدنا أركانَه فما نَقلناه أن ذِكر مُتعلق الحَرف إنما هو لقُصوره مَعناه لامتناعِ حُصوله في الذهنِ بدونِ مُتعلقه، ومن ثَم قِيل: الحَرف لا يستقلّ بالمَفهومية، قِيل -أيضًا-: الحَرف ما دلَّ على مَعنى بغيرِه.

وأما ما يُقال -من أن «مِنْ» موضوعةٌ لِما وُضِع له لفظُ الابتداءِ، إلا أن الوَاضِع اشترطَ ذِكر المُتعلق في دِلالة من دونِ دِلالة الابتدَاء- فمما لا ينبغِي أن يُلتفت إليه؛ إذ لا فائدةَ لهذا الاشتراطِ، ولا دليلَ عليه سِوَى التزامِ ذِكر المُتعلق في الاستعمالِ، وهو مُشترك بين الحَرف وبين الأسماءِ اللازمةِ للإضَافة، والفرقُ بأن ذِكره في الحُروف لتقسيمِ دِلالتها، وفي تلك الأسماءِ لتَحصيل غَايتها تحكم، وأيضًا يلزمُ أن يكونَ مَعنى الحَرف حينئذٍ صالحًا في نفسِه؛ لأنْ يُحكم عليه أو به، إلا أنه ليسَ مفهومًا من لفظٍ، فإذا ضُمّ إليه ما تَتِم له دِلالته كان صالحًا لذلك، ولا يقولُ به من له أَدْنى مَعرفة بحالِ اللغةِ هذا.

وأما مفهومُ الفِعل كابتداءٍ مثلًا، فيَشتمل على مَعنى يَستقل بالمَفهومية -هو مَعنى الابتداءِ مطلقًا- وعلى نسبةٍ مَخصوصة من حيثُ إنها حَالة بينَ طرفَيْها، وآلةٌ لتُعرف حَاليهما مرتبطًا

أحدُهما بالآخرِ، وحَال هذه المُناسبة الدّاخلة في مَفهوم الفِعل كحَال النّسبة التِي هي مَدلول الحَرف -في عدمِ الاستقلالِ بالمَفهومية، والاحتياجِ إلى المَنسوب إليه-.

ومن ثَم قِيل: وَضْع الأفعالِ بالقِياس إلى ما اعتبرَ فيها من النسبِ وَضْع عامّ، ووجب ذِكر الفَاعل وُجُوب ذِكر المُتعلق أن مَجموع مَعنى الفِعل غير مُستقل بالمَفهومية؛ فلا يَصح أن يقعَ محكومًا به، فضلًا عن أنْ يقعَ بواسطةِ دخولِ النسبةِ غيرِ المُستقلة فيه موصوفًا ومحكومًا عليه؛ ضرورةَ أن كُل واحدٍ من المَحكوم عليه وبه يَجب أن يكونَ ملحوظًا بالذّات وقصدًا حَتى يُمكن أن يتصوَّر النسبَة [17/ ب] بينهما، وكذا النّسبة الداخِلة في مَفهوم الفِعل لا يصحّ للمَوْصوفية.

وأما الحَدَث المُعتبر فهو وإن كان مستقلًّا بالمَفْهومية، إلا أنه اعتبرَ في مَفْهوم الفِعل من حيث إنه مُنتسب إلى الفَاعل، فلذلك وجبَ كَون الفِعل باعتبارِ الحَدَث المَأخوذ في مَفْهومه مسندًا دائمًا، فلا يصحّ مُلاحظته في ضِمن الفِعل من حيثُ إنه مَوْصوف بغيرِه.

نعمْ، هذا الحدثُ من حيثُ إنه مَدلول المَصدر، كلفظِ القَتْل مثلًا يصلحُ أنْ يكونَ موصوفًا فيُشبه الضَّرب الشَّديد بالقتلِ مثلًا، ويُستعار له اسمُه ثُم يُشتق منه قَتل بمَعنى ضَرب ضربًا شديدًا، اهـ المُراد منه.

قوله: (وَشَكك):...

نقلَ السيِّد في «حواشي شرح المَطَالع»[1] عن بعضِهم نَفْي هذا القِسْم قائلًا: «إن كانَ التفاوتُ داخلًا في مَفهوم اللفظ كان مشتركًا، وإن كان خارجًا عنه كان مُتواطئًا؛ إذ لا عبرةَ بذلك الخارجِ»، قال: «وأُجِيب بأن التفاوتَ خارجٌ عن المَفْهوم، إلا أنه مُعتبر في صِدقه على أفرادِه؛ فلذلك كان قسمًا على حِدَة متقابلًا للقِسْمين معًا».

---

[1] وهي حاشية الشريف الجرجاني على علة لوامع الاسرار من شرح مطالع الانوار.

قوله: (وإمَّا جزئيٌّ): ...

اعلمْ أنه للغرضِ المَنْطقي بالجُزئيات، ولا بحثَ له عنها بل لا يُبحث عنها في العُلوم الحكميَّة[1] أصلًا؛ لأن المَقصود من تلك العُلوم -كما قِيل-: تحصيلُ كمَال النفسِ الإنسانيَّة التِي يبقَى ببقائِها النفسُ والجزئياتُ متغيرةً؛ فلا يَحصل من إدرَاكها كَمال يبقَى ببقَائها.

وأيضًا الجُزئيات لا تَنضبط في عددٍ تَفي قوةُ الإنسانِ بتعاطِيه؛ فهي إنما تُعرف بالإحساساتِ الظاهرةِ والباطنةِ، والمَحْسوس لا يُولي بالنظرِ فيه إلى مَحْسوس الآخرِ، بل لا بُدَّ للمَحسوس الآخرِ من إحسَاس ابتدَاء؛ فلا يَقَع فيها نَظر ولا فِكْر أصلًا، ولا تُحَصل بِفِكر ولا نظَر؛ فليستْ كاسبةً ولا مُكتسَبة، وإنما ذكرُوا هاهنا الجُزئي، وعرَّفوا مَفْهومه؛ لينضحَ به مَفْهوم الكُلي إذ بضدِها تتميَّز الأشياءُ.

وقال في «الشِّفَا»: «إنَّا لا نشتغلُ بالنظرِ في الجُزئيات؛ لكونها لا تَتناهى وأَحوالها لا تثبُت، وليسَ علمُنا بها مِن حيثُ هي جُزئية يفيدُنا كمالًا حكميًا، أو يبلغُنا إلى غايةٍ حكميةٍ، بل الذِي يهمُّنا النظرُ في الكُليات»[2].

---

[1] قال الفيروزآبادي: "كل علم فإمّا أن يكون مقصوداً لذاته أو لا. والأوَّل: العلوم الحِكْميّة الإلهية. والمراد بالحكمة هاهنا استكمال النَّفس الناطقة قوَّتيْها: النظريّة، والعلميّة بحسب الطَّاقة الإنسانيّة. والأوَّل يكون بحصول الاعتقادات اليقينيّة فى معرفة الموجودات وأحوالها. والثانى يكون بتزكية النفس باقتنائها الفضائل، واجتنابها الرَّذائل.

وأمَّا الثانى - وَهو ما لا يكون مقصوداً لذاته، بل يكون آلة لغيره فإمَّا للمعانى - وَهو علم المنطق - وإمَّا لما يتوصَّل به إلى المعانى. وهو اللفظ والخَطّ: وهو علم الأدب.

والعلوم الحِكْميَّة النظريَّة تنقسم إلى: أعلى - وهو علم الإلهيّ - وأدنى - وَهو علم الطَّبيعيّ - وأوسط وهو العلم الرياضيّ. «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» (54/1).

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:47).

قوله: (وجود أولًا كانا)؛... الخ:

إشارةٌ إلى جَواز امتناعِ أَفراد الكُلي وعدَمها [18/ أ] فإن في «شرح المَطَالع»[1]: أن قومًا حسبُوا أن الكُلي لا بُد أن تكونَ أفرَاده مَوجودة في الخَارج، وذلك أنهم لما سَمعوا أن الكُلي مُشترك بين كثيرينَ؛ فتخيّلوا الاشترَاك بحَسب الخَارج، فنبّه -يَعني الأرمويّ-[2] على فسادِ هذا الظنّ لجَواز امتناعِ أفرادِه وعَدمها، حتى يعلمَ أن مَناط الكُلية هو صَلاحية اشتراكِه بين كثيرينَ بحَسب العقليّ، وإمكَان صِدقه عليها.

لا يُقال لو كان إمكَان صِدق الكُلي على كثيرينَ مُعتبر الكُليات الفَرضية، مثل: نَقيض الإمكَان العَام أو اللاشَيء لأنَّا نقُول: فالمُراد بالصّدق وليسَ هو الصّدق وفي نَفس الأمرِ، بَل هو أعَم فحَسب نَقيض الأمر أو الفَرض العَقلي، فالمُعتبر إمكَان جَرى صِدقه على كثيرينَ -سواءٌ كَان صادقًا، أو لم يَكن؛ وسواءٌ فرضَ العَقل صِدقه، أو لم يَفرض قَط-.

لا يُقال: إذا كانَ مُجرد الفَرض كافيًا فلْيفرض الجُزئي صادقًا على أشياءَ، كما يفرضونَ اللاشَيء عليها؛ لأنَّا نقول: ذلك فَرض مُمتنع، والفَرق دَقيق أشارَ إليه الشيخُ حَيث قال[3]: مَعنى زَيد بشَيخك أن يُجعل مشتركًا فيه؛ فإن مَعناه هو ذاتُ المُشار إليه، وذاتُ هذا المُشار إليه يَمتنع أن تُجعل لغَيره، فالحَاصل أن يُجعل مُجرد فرضِ صدقٍ، والشيءُ لا بالفعلِ بل

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:49).

(2) سراج الدين الأرموي (594 - 682 هـ / 1198 - 1283 م) هو عالم بالأصول والمنطق، من الشافعية. هو محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي. نسبته إلى أرمية من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل وسكن بدمشق. توفي في (682 هـ/1283) في قونية. له مصنفات منها: «مطالع الأنوار» في المنطق، «التحصيل من المحصول» في علم الأصول و«لطائف الحكمة» و«شرح الإشارات» «لباب الأربعين في أصول الدين». انظر الاعلام للزركلي (166/7).

(3) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:49).

بالإمكانِ كافٍ، واعتبارُ الكُلية ولتكُن هذه الدّقيقة على ذكْر منك؛ فلها في تَحقيق المَحصورات مَواضع نفعٍ، اهـ كلامُ القطبِ.

وحَاصل الفَرق الدقِيق الذِي أشارَ إليه: أن صِدق مَفهوم الجُزئي الحَقيقي على أمورٍ مُتعددة ممتنعٌ بحَسب مُلاحظة نَفس مَفهومه؛ فإن العَقل إذا لاحظَ مَفهوم زيدٍ -وهو مَعنى الشَّخص- امتنعَ بحَسب نَفس هذا التصوُّر عن الشركةِ بين أشياءَ بخِلاف مَفهوم الإمكَان؛ فإن العقلَ بمُجرد مُلاحظته لم يمنعْ صِدقه على أشياءَ.

غَاية ما في البابِ هذا المَفروض مَمنوع في نَفس الأَمر، وتَحقيقه أن كلًّا من مَفهوم الجُزئي ومَفهوم الإمكَان -وإن كانَ يمتنعُ في نَفس الأمر صِدقه على أفرادٍ- إلا أن امتناعَ صِدق اللاإمكَان لا من جِهة مَفهومه؛ إذ مفهومه قابل [18/ ب] لأنْ يُطابق أفرادًا، بل من جِهة عَدم ثُبوتها في نَفس الأَمر بخِلاف صِدق الجُزئي؛ فإنه مُمتنع بحَسب مَفهومه -بمَعنى أنه غير قابلٍ لأنْ يُطابق أفرادًا.

وبهذا تَعلم أنه متى قررَ لمَفهوم الإمكَان أفرادًا؛ كان كليًّا لها لمُطابقته إياها؛ إذْ لا مانعَ يمنعُه من حيثُ ذاتُه أن يُطابقها، وإنما المَانع ما اتفقَ من شُمول نقيضِه لجَميع الأشياءِ، بخِلاف الجُزئي؛ فإنه لو قُدّرت أَفرادُها لم يصحَّ أن يُطابقها حتى يكونَ كليًّا لها؛ لأن مَفهومه لا يَقبل ذلك، فمُلاحظة مفهُومه تَمنع كُليته، واللهُ أعلمُ.

فقال السيّد[1]: «وإنما اعتبرَ القومُ في التقسيمِ إلى الكُلي والجُزئي حالَ المَفهومات في العَقل: أعني امتناعَها عن فَرض العَقل لاشتراكِها، وعدَم امتناعِها عنه؛ فيَجعلون حالَ مفهومِ الوَاجب ونَقائض المَفهومات الشّاملة لجَميع الأَشياء الذِّهنية والخَارجية المُحققة والمُقدرة - دَاخلة في الكُليات دونَ الجُزئيات، ولم يَعتبروا حالَ المَفهومات في نَفسها -أعني امتناعَها

[1] «حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية» (ص 127).

عن الاشتراك في نَفس الأَمر، وعَدم امتناعِها عنه- ولم يَجعلوا تلك المَذكورات داخلةً في الجُزئيات؛ بناءً على أن مقصودَهم التوصُّل ببَعض المَفهومات إلى بَعض، وذلك إنما هو باعتبَار حُصولها في الذّهن، واعتبارِ أحوَالها الذهنية هو المُناسب لما هو غرضُهم».

قوله: (وما وُضع لحَقيقةٍ باعتبار تَشخُّصِها في الذهن... الخ):

إشارةٌ إلى أن عِلم الجِنس جُزئي كعِلم الشخصِ؛ لانطباقِ حَد الجُزئي عليه، فإن قِيل: لا نسلّم ذلك؛ فإن الحَقيقة الذهنيةَ تُوجد في أَفراد، وليس تصوُّرها مانعًا من وقوعِ الشركةِ فيها، وتشخّصها في الذهنِ كان بمَعنى حضُورها فيه: فهو بمَعنى التصوّر، فكيف يَنطبق حَدّ الجُزئي على عِلم الجِنس إذْ هو مَوضوع للحقيقةِ الذهنيةِ؟

فالجواب: أن الحَقيقة تُوجد في أفرادٍ -من حيثُ هيَ، لا مِن حيثُ كونُها مشخصةً في الذهنِ- فهي كليةٌ بالاعتبارِ الثاني، مَدلول العِلم الجِنسي مفهومُه المُعتبر فيه قَيد «الشخصيّ الذِّهني» يمنعُ بمُجرد متصوّره أن تقعَ الشركةُ فيه، والأفرادُ الخَارجية ليست أفرادًا له؛ لعدمِ مُطابقته لها بذلك الاعتبارِ.

وبنَحو هذا أجابَ «شارح المَوَاقف» عن إشكالٍ وهوَ: [19/أ] أن الصورَة العقليّة الإنسَانية الحَالَّة في القُوة العَاقلة صُورة عَقلية مَعروفة لعَوارض ذهنيةٍ باعتبارِ خُلوها في نَفس، فكيف تكُون مع ذلك كُلية؟

ونص الجواب: لا مُنافاة لأن كُليَّتها باعتبارِ أنها إذا أخذتْ في نَفسها -لا مع عَوارضها الذّهنية- طابقتِ الأمورَ الكثيرةَ...، قال[1]: ومن البيّن أن كُليتها بهذا المَعنى لا يُنافي جُزئيتها من حيثُ إنها مَجموعة بمُشخصاتها عَارضة لها بواسطةِ مَحلّها، اهـ.

---

[1] أي شارح المواقف.

ونَحوُه في حواشي «شرح المَطَالع»[1] وقد أشارَ في هذا الجَواب إلى بَيان مَعنى وُقوع الشركةِ في الأَمر الكُلي وهو إنما يُطابق أفرادًا عنه استحضَار صُورته مُجردة عن المُشخصات التِي... [2] عن عوارِضَ غريبةٍ ولواحقَ خارجيةٍ؛ فيطَابق زيدًا وعمرًا وبكرًا مثلًا: على مَعنى أن كُل واحدٍ من هذه الأفرادِ إذا حصلَ الخَيال وجُود عن مُشخصاته؛ كانتْ تلك الصّورة هي بعينِها الأَثر الحَاصل منه -لا تختلفُ باختلافِ الأفراد-.

قال في «شرح المَوَاقف»: «فإن قِيل: كما أن الصورَة العَقلية تُطابق أفرادَها الخَارجية، كذاكَ كلُّ واحدٍ منها يُطابقها؛ لأن المُطابقة لا تُتصور إلا بين اثنينِ، فيلزمُ أن يكونَ كلّ فردٍ مطابقًا لسائرِ الأفرادِ ضرورةَ اشتراكِها في مُطابقة أمرٍ واحدٍ، فيكُون كُل فردٍ كليًّا بالمَعنى الذِي ذَكرتموه، فالجَواب: أن الكُلية ليستْ عبارةً عن المُطابقة مطلقًا، بل عن مُطابقة ذاتٍ مثاليةٍ غيرِ متأصِّلة في الوُجود لما هو ظِلّ لها». انتهى.

وقد أوردَ نحوه «حواشي شرح المَطَالع»[3]، وهذا الجوابُ مَبني على عَدم وجُود الكُلي الطّبيعي في الخَارج[4]، ولكن قول: الكُلية هي مُطابقة المَاهية لأفرادِها -بمَعنى وجودِها في كُل فردٍ منها- وهذا المَعنى لا يُتصور في الأفرادِ؛ إذ لا يطَابق كُل فردٍ من حيثُ هو فَرد غَيره بهذا المَعنى، وإن كان كُل واحدٍ يُطابق المَاهية على مَعنى أنه لو وُجِد كانَ هو عينَ الماهيّة، فالكُلية عبارةٌ عن المُطابقة المُقيسة إلى المَاهية. والله أعلم.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:95).

[2] في حاشية الأصل كلمة غير واضحة وصحح عليها. وبجوارها: «بيان معنى وقوع الشركة على الأمر الكلي».

[3] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:48).

[4] في حاشية الأصل: «الكلي الطبيعي... لا وجود له خارجا».

قوله: (وأنَّ الضَّمائرَ والمَوْصُولاتِ... إلخ):.

إشارةٌ إلى أنها ليستْ موضوعةً لواحدٍ بعَينه -أي: وإلّا كانتْ في غيرِه مجازًا- ولا لكُل واحدٍ وإلا كانتْ مُشتركة مَوضوعة أوضاعًا بعددِ أفرادِ المُتكلم مثلًا؛ [19/ ب] فوجبَ[1] أن تكُون موضوعةً لمفهومٍ كُلي شاملٍ لتلك الأفرادِ، ويكُون الغَرض من وَضعها له استعمَالها في أفرَادها المُعينة دونَه.

وقال السيّد في «حواشي المُطوّل»[2]: «هذا ما توهَّمه جماعةٌ، وألحقَ بالعادةِ بَعض الفُضلاء أنها مَوضوعة لكُل مُعين تعيّن منها وضعًا واحدًا عامًّا؛ فلا يلزمُ كونها مجازًا في شيءٍ ومنها إلا الاشترَاك وتَعدد الأَوْضاع، ولو صحّ ما توهمُوه لكانتْ أنَا وأنتَ وهذَا مجازاتٍ لا حقائقَ لها؛ إذ لم تُستعمل فيما وُضِعت له من المَفهومات الكُلية، بل لا يصحّ استعمَالها أصلًا فيها، وهذا مُستبعد جدًّا، وكيف لا ولو كانتْ كذلكَ لما اختلفتْ أئمةُ اللغةِ في عَدم استلزَام المَجاز للحقيقةِ، ولما احتاجَ من نفَى الاستلزامَ إلى أن يتمسَّك في ذلك بأمثلةٍ نادرةٍ؟!»، اهـ.

والمُفيد لذلكَ هو العَلامة عَضُد الدين في «رسالة الوَضْع»، وقد بسطَ تَقريره السيّد في تعليقِه عليها، وحاصلُه: دعوَى اتحَاد الوَضع وتَعدد المَعنى المَوضوع له، بأن يكونَ الوَاضع اعتبرَ خُصوصية كُل فَرد وعَيّن لَفظة «أنا» مثلًا بالأكلِ خُصوصية، فكَأنه قالَ: عيّنت لفظةَ «أنا» لكُل متكلمٍ بفَرد ولفظةَ «أنت» لكُل مُخاطب مُفرد مُذكر؛ ولهذا كان استعمالُ «أنا» و«أنت» في الخُصوصيات حقيقةً ولم يجُز أن يُقال «أنا» ويُراد مُتكلمٌ ما.

فالوضع:

قد يكون عامًّا مع نَحوي المَوضوع له كَذلك، كوَضع لفظَة رَجل لمَعناه.

---

[1] في الأصل: «وحيث»، والمثبت من الحاشية وهو أظهر.

[2] حاشية السيد الشريف الجرجاني على المطول لسعد الدين التفتازاني.

وقد يكون عامًّا مع كون المَوضوع له أمورًا خاصّة؛ فلا يلزمُ الاشتراكُ اللفظيّ مع كونِ المَعاني متعدِّدة؛ لأن الوَضع واحدٌ.

وقد يكون الوضعُ والمَوْضوع له خاصّ[1]، كوضعِ زيدٍ لمَعناه.

وأما كون الوضعِ خاصًّا والمَوضوع له عامًّا فغير مَعقول، وهذه تَحقيق تَحتاج إلى تأمُّل صادقٍ وقريحةٍ نافذةٍ.

وهاهنا بحثٌ، وهو أن يُقال: إن في إثباتِ هذا القِسمة، وهو أن يكونَ الوَضع عامًّا والمَوضوع له خاصًّا[2] جمعًا بين مُنافيَيْن؛ وذلك لأن وضعَ اللفظِ بإزاءِ تلك الخُصوصيات مُقتصر بأن يدلَّ بنفسِه عليها، وعُمومه يستلزمُ مزاحمةً مانعةً من تلك الدِّلالاتِ.

أما مع عَدم اعتبارِ القَرينة [20/أ] فظاهرٌ، وأما مع اعتبارِها؛ فلأن اللفظَ حينئذٍ لا يدلّ بنفسِه بل بقرينةٍ، وحينئذٍ ينتَفي الوَضع؛ إذْ هو تَعيين اللفظِ للدِّلالة بنفسِه كما في «التَّلخيص» و«المِفْتاح»، ومن ثَم خرجَ المَجاز عن أن يكونَ موضوعًا؛ إذ لم يُعيّن للدلالةِ نَفسه بل بقرينةٍ، وجوابُه: أنّ هذا القِسم اعتُبرت فيه القَرينة لكن لا لتَصحيح الدّلالة -كما في المَجاز- حتى يَلزم ما ذكرَ من انتفاءِ الوَضع، بل لدفعِ المُزاحمة المَانعة من تلك الدّلالة -كما في المُشترك- فإذا اندفعتِ المُزاحمة تحقّقت دِلالة اللفظِ بنفسِه على المَعنى؛ لوُجود مُقتضيها الذِي هو الوَضع بمُجرده ولإضافاتٍ.

فإن قلتَ: يصدقُ بينه وبين المُشترك فمُلاحظة الاشتراك هاهنا في أَصل الوَضع فيجِب اعتبارُ القَرينة حينئذٍ، بخلافِ المُشترك فإنه في أصلِ وَضعه عارٍ عن مُلاحظة الاشتراكِ؛ إذ لا عمومَ فيه فلا نعتبرُ القرينةَ حينئذٍ.

---

[1] في الأصل كأنها: «خامس»، ولعل المثبت أقرب إلى الصواب.

[2] «شرح مختصر المنتهى» (1/669).

قلنا: هذا الفَرق، ولا يوجبُ كَون القَرينة هاهنا من تَتِمة المُقتضى -كما في المَجَاز بالقَرينة- مُعتبرة في أَصل وضعِه لوقعِ المُزاحمة المَانعة من مُقتضى الوَضع، فليُتأمَّلْ.

قوله: (وَسُمِّيَ هَذَا جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا...):

وجهُ التسميةِ بذلكَ أن جُزئيته بالنظرِ إلى حقيقتِه المَانعة من الشركةِ، وبإزائِه الكُلي الحقيقيّ، وأما الكُل الإضَافي فهو الأعمّ من شيءٍ -أي الذِي يَندرج تحتَه شيءٌ وآخرُ-.

قال السيّد: ولا نَعني بالاندراجِ ما يكون مندرجًا بنيّةِ الفَرض حتى يرجعَ إلى المَعنى الأَوّل بعَينه، بل ما يكون بحَسب نَفس الأمرِ، فالكُلي الحقيقيّ أصلحُ لأنْ يندرجَ تحتَه شيءٌ آخرُ بحَسب فرضِ العَقل -سواءٌ أمكنَ اندراجُه في نَفس الأمرِ أم لا-.

والكُلي الإضافيّ ما اندرجَ تحتَه شيءٌ وفي نَفس الأَمر، فيكُون أخصّ من الكُلي على الحَقيقي قطعًا بدرجتَيْن:

الأولى: أن الكليَّ الحقيقِي قد لا يَندرج شَيء تحتَه، كما في الكُليات الفَرضية، ولا يُتصور ذلك في الإضافيّ.

الثانية: أن الكلمَ الحَقيقي ربما أمكنَ اندراجُ تَحته شَيء ولم يندرجْ بالفعلِ، وإنما خصّ هذا المَعنى بالإضافةِ؛ لأن الإضافةَ فيه أظهرُ من الإضافةِ في الأَول، وسُمِّي بالحقيقيّ؛ لكونه مقابلًا[20/ ب] على أن صَلاحية فَرض الاشتراكِ بين كثيرينَ قد يُناقش كَونها إضَافية، وإن كان تعقُّلها موقوفًا على تَعقل للغير؛ فالجُزئي الحَقيقي يتوقّف تعقُّله على تَعقل الغَير مع أنه ليس إضافيًّا؛ لأن تحقّقه لا يَتوقف على تحقُّق الغير، وحينئذٍ تَكون تَسميته بالحَقيقي ظاهرةً.

وعلى هذا فالجُزئي الإضافيّ ما اندرجَ بالفِعل تحتَ غيرِه، ولو قلنا: الجُزئي الإضافيّ ما أمكنَ اندراجُه تحتَ شيءٍ، وكانَ الكُلي الإضافيّ ما أمكَن اندراجُ شيءٍ تحتَه، ويكُون أيضًا أخصّ من الكُلي الحَقيقي لكن بدرجةٍ واحدةٍ، ولا يصحّ أن يقول: الإضَافي ما أمكنَ فرضُ

اندراجِ شيءٍ تحتَه، فيَرجع إلى مَعنى الحَقيقي كما مَرّ؛ لأنه لا يُقال للفرس: إنه جزئيّ إضَافي للإنسانِ مع إمكانِ فرضِ الاندراجِ، فتأمَّلْ يتضحْ لك أنّ الكُلي له أيضًا مَفهومان:

أحدهما: حقيقيّ يُقابل مَفهوم الجُزئي الحَقيقي مقابلةَ العدمِ والمَلكة، وليس تَوقف تعقّله على تعقُّل الغير مستلزمًا لكونه إضافيًا -كما في الجزئي [الحقيقي بعينه على ما عرفت وثانيهما إضافي يقابل الجزء الإضافي] [1] الإضافي- تقَابل التَّضايف، وأن الحالَ فيها بين الكُليّيْن في النسبةِ عَكس ما بين الجزءِ بين الكُل الإضَافي أخصّ كما مَرّ، والجُزئي الإضَافي أعمّ من الحَقيقي على ما فيه نِسبته، اهـ.

قوله: (وَهُوَ أَعَمُّ مُطْلَقًا مِنَ الجُزْئِيِّ مِنَ الحَقِيقِيِّ...):

علّلَ ذلك صاحبُ «الشَّمْسِية» بأن كُل شخصٍ يندرجُ تحتَ ماهيّته المُعَرّاةِ عن المُشخّصات، فقال القُطب[2]: كما إذا جرَّدنا زيدًا عن المُشخصات التِي بها صَار شخصًا معينًا -يعني المَاهية الإنسانيّة- وهي أعمّ وهو مَنقوض بواجبِ الوجودِ فإنه شَخص، ويَمتنع أن يكونَ له ماهيةٌ كليةٌ، وإلا فهو إن كان مُجرد تلك الماهيّة الكُلية، يَلزم أن يكونَ أمرًا وَاحدًا وكليًّا جزئيًّا -وهو لا يصحُّ- وإن كانَ بتلك المَاهية مع شيءٍ آخرَ، يلزمُ أن يكونَ واجبَ الوجودِ معروضًا للتشخُّص -وهو لا يصحُّ؛ لما تقرّر من أن تشخص الوَاجب عَينه-.

فأجاب سَعْد الدين بأن: إنْ أُريد يكُون تَشخص الوَاجب عَينه بحَسب الذّهن، حتى يكونَ ذَات الوَاجب عِبارة عن التشخُّص الذِي هو أحدُ جزئياتِ مَفهوم الشخصِ، فهذا مما لا يقولُ به أحدٌ فضلًا عن [21/ أ] الحكيمِ، وإن أُريد بحَسب الخارجِ فتقديرُ تسليمِه لا يضرّنا؛ لأن المُدعى أن هذا الواجبَ يحملُ عليه وعلى غيره في الذهنِ، وهو ضَروري، اهـ.

---

[1] ما بين المعقوفين ألحق في حاشية الأصل، وصحح عليه وكتب بجواره: «أصل».

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:51).

ولقائلٍ أنْ يقولَ: هذا لا يُخلص تعليلَ «الشَّمْسية» من النقضِ المَذكور؛ لأن مُقتضى ردّه أن الذاتَ الواجبَ تعني ماهيّة كُلية، فيكُون مركبًا منها ومن غيرها مما يُحقق جُزئيته، وهذا أخصّ من كونِه يندرجُ تحتَ مَفهوم الواجبِ -أي يُحمل عليه مَفهوم الوَاجب- فإنّ الحَمل أعمّ من أن يكونَ عَرَضيًّا أو ذاتيًّا -وهذا المُقتضى باطلٌ-.

وقد سلّم السَّعْد بطلانَه قائلًا: لا نسلّم أن له ماهيّة كُلية بل ليس أنا الشَّخص، واختار «شارح المَطَالع»[1] لتعليلِ أهميةِ الجُزئي الإضَافي أن يُقال: إنه مُندرج تحتَ كُليات؛ لأنه إن كان موجودًا فهو مُندرج تَحت، ومَفهوم المَوجود -وهو كُلي- وإن كان معدومًا فهو مُندرج تحتَ المعدومِ -وهو أيضًا كُلي- ولأنه إما واجبٌ أو ممكنٌ أو ممتنعٌ، وأيًّا ما كانَ يندرجُ تحتَ أحدِهما، وهذا حاصلُ ما عَلَّل به المُصنف فسَلِم من النقضِ المَذكور.

قوله: (كلُّ مَعْقُولَيْنِ... الخ):.

إنما اعتبرَ في «الشَّمْسية» هذا النسبَ بين الكُليَّيْن، ووجَّهه السيّد بأن الكُليَّيْن يتحقَّق فيهما النّسب الأربعُ: على مَعنى أنه يوجَد كُليَّان مَخصوصان بينهما تباينٌ كُلي، وكليَّان آخرانِ فبينهما[2] تَساوٍ.

وعلى هذا فقد تَحقّق في الكُليين مطلقًا الأقسامُ الأربعةُ، وأما الكُلي والجُزئي فلا يُوجد فيهما إلا قِسمان فقط، وفي الجُزئيَّيْن إلا قِسم واحدٌ، فلو قال: المَفهومان؛ لرُبما أوهمَ جَريان هذه الأقسامِ الأربعةِ في كُل واحدٍ من الأقسامِ الثلاثةِ، فلما قال: الكُليتان؛ عُلم أنه ليس حالَ القِسمين الأخيرينِ كذلك، وإلا كان التّخصيص لغوًا.

قال: فإن قلتَ: قد علمَ مما ذكرنَا عَدم جَريان النّسب الأربعِ فيها، لكن لا يُعلم هذا فيها مِن تلك النّسب الأربعِ.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:51).

(2) تتكرر في الأصل قوله: «فبينهما».

قلتُ: يُعلم ذلك بالمُقابليّة بأدنى التفاتٍ على أن المَوجود الأصليّ مَعرفة أحوَال النّسبة الكُليات بَعضها مِن بعضٍ، اهـ.

ولما بَيَّن القُطب النّسبة في القِسمين الأخيرينِ، وأن الجُزئيينِ لا يكُونان إلا مُتَأَنِّيين[1] [21/ب]، وأن الجُزئي والكُلي -إن كان الجُزئي جزئيًّا لذلك الكُلي- يكونُ أخصّ منه مطلقًا، وإن لم يكُن جزئيًّا له يكونُ مباينًا له، أورد عليه سَعْد الدين أن زيدًا -إذا كان ضاحكًا- فهذا الإنسانُ وهذا الضَّحَّاك جُزئيان من الإنسانِ والضاحكِ غَير متباينَيْن متساوِيَيْن، وأيضًا الإنسَان الكُلي ليس مباينًا للجزئيّ من الضَّاحك بل أعمّ.

فقال السيّد المُحقق: إن كانَ المُشار إليه بهذا الضَّاحك زيدًا مثلًا، وهذا الكَاتب محمدًا فَرْدَان مُتباينان، وإن كان فيها زَيد فليسَ هُناك إلا جُزئي حَقيقي وَاحد، لكنه اعتبرَ تارةً اتصافَه بالضّحك وأخرَى اتصافَه بالكتابةِ؛ فبذلك لم يتعدَّد الجُزئي الحَقيقي تعددًا حقيقيًّا، ولم يتغاير تغايرًا حقيقيًّا، بل هناك تغايُر وتعدُّد بحَسب الاعتبارِ.

والكلامُ في الجُزئينِ المُتغايرينِ تغايرًا حقيقيًّا -كما هو المُتبادر مِن العِبارة: «إلا في جُزئيٍّ واحدٍ»- له اعتباراتٌ مُتعددة، ولو عُدّ جزئيٌّ واحدٌ -باعتبارِ الجِهات والاعتباراتِ- جُزئياتٍ مُتعددة لَزم أن يكونَ الجُزئي الحَقيقي كليًّا؛ فإنّا إذا أشرْنا إلى زيدٍ، فهذا الكاتبُ وهذا الضاحكُ وهذا الطويلُ وهذا القاعدُ كان -على ذلك التقديرِ- جُزئياتٍ متعددةً فيصدقُ كُل واحدٍ منها الجُزئيات المُتكثرة فلا يكُون مانعًا من فَرض اشتراطِه بينَ كَثيرين،

---

[1] كتب في حاشية الأصل: «قال الجلال الدواني ممنوع لأن الكلية تجويز صدق الشيء على ذوات متكثرة لا حد فيه مع مفهوم آخر على ذات واحدة والمحقق هنا الثاني لا الأولى ولأنهم اعتبروا انقسام بين الحد والمحدود مع أنهما متغايران بالاعتبار ورده المحقق الساغوجي بما هو مذكور في حواشيه على الشرح القرطبي».

فيكُون كليًّا قطعيًّا، وأمثالُ هذه السؤالاتِ تخيُّلاتٌ تنتظمُ عند العامَّة وتفضحُ لدى الخاصةِ، نعوذُ باللهِ من شرورِ أنفسِنا ومن سيئاتِ أعمَالنا[1].

قوله: (وَبُرْهَانُ المُصَنِّفِ أَنَّ العَقْدَ لَيْسَ... إلخ):.

كذا ذكرَ غيرُ واحدٍ، وقد استشكلَ بأن نَقيض الإمكَان والشيئيَّة لا شكَّ في كونهما مَفْهومين وليسَا بمُتَبَاينين، وإلا لكانَ بين عَينهما مُباينة أو عُموم من وجهٍ، لكن بينَ عَينيهما مُلازمة؛ إذ كُل ما صَدق عليه الإمكانُ العَام صَدق عليه الشَّيئية، وبالعكسِ؛ لأن الإمكانَ العَام سَلب الضّرورة عن أحدِ طرفَي الوجودِ والعدمِ، فالمُمتنع مُمكن بهذا التفسيرِ: أي ليسَ بواجبٍ، والواجبُ ممكنٌ أي: ليس بمُمتنعٍ.

وليسَا أيضًا بمُتساويين؛ لأنهما لا يصدقانِ على شيءٍ أصلًا ولا بينَهما عُموم مُعلق؛ لأن عَين العَدم يُمكن [22/ أ] أن يَصدق مع نَقيض الخَاص، ولا يُمكن صِدق أحدِهما على غَير الآخرِ، ولا من وجهٍ لاستدعائِه صِدق كُل مِنهما مع نقِيض الآخرِ، وبالجُملة فالصّدق مُعتبر في مَفهوم كلٍّ من النسبِ الأربعِ، وهذانِ لا يصدقانِ على شيءٍ أصلًا.

والمُراد بالصّدق هاهنا: الصّدق في نَفس لا بحَسب إمكَان الفَرض، وإلا لما انضبطَ إذ يُمكن للعقلِ أن يعرضَ صِدق وَاحد المُتباينين على الآخرِ، وصِدق الخَاص على غيرِه مِن أفرادِ العَام، وإن كان مُحالًا.

وأجاب سَعْد الدين عن هذا الإشكَال بأن هَذين النَّقيضين -بكونِهما كُليين- لا بُد لهما من صُورة حاصلةٍ في العَقل هي لا شَيء بالذّات، وشَيء من حيثُ إنّه صُورة حَاصلة في العَقل، فيَصدق عليه الأمْران، ولا تناقضَ؛ لتغاير جِهتي الإيجابِ والسلبِ، فالصدقُ هاهنا لا يكونُ كما في القضايا؛ حتى لا يُعتبرا في المَوضوع نَفس المَفهوم، اهـ.

---

[1] كتب في حاشية الأصل: «قصد على تعريض السيد بالسعد».

وحاصلُ هذا الجوابِ -مع زيادةِ إيضاحٍ-: أنّا لا نسلّم عَدم صِدق هَذين النقيضينِ على شيءٍ حتى يلزمَ ما ذكرَ من بُطلان الحصرِ، وينتقضَ ما قالُوه من أن المُتساويين نقيضًا هما متساويانِ أبدًا، بل يصدقانِ على شيءٍ هو مفهومُهما الكليّ من حيثُ كونه صورةً حاصلةً في العقلِ، فهي شيءٌ بهذا الاعتبارِ -وإن كان لا شيءَ بالذاتِ- وحينئذٍ فيكونان متساويينِ لاتحادِ مصدوقِهما، فلا نَقضي، ولَا بُطلانَ للمصنّفِ.

غايةُ ما في البابِ: أن الصِدق هاهنا ليس كما في القَضايا حتى لا يُعتبر في المَوضوع نَفس المَفهوم، ولقائلٍ أن يقولَ: إن كانَ مفهومُ لا شيءَ -من حيثُ كونه صورةً حاصلةً في العقلِ- شيئًا يصدقُ عليه لا مُمكن وإلا لصدقَ عليه مُمكن، وإلا لصدقَ النقيضانِ -وهو لا يَصح- وحينئذٍ ببَعض ما يصدقُ عليه شَيء لا يصدقُ عليه مُمكن، وقد كانَ كُل ما صدقَ عليه شيءٌ وصَدق عليه مُمكن.

والجوابُ: أنه لا مَحذورَ في صِدق النقيضينِ على صِدق واحدٍ باعتبارينِ مُختلفين.

قوله: (وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ جُزْءًا... إلخ):

هذا هو المُسمى بالذاتيّ بناءً على أنه الداخلُ في المَاهية، وقِيل: إنه ليس بخارجٍ فيصدقُ بالتمَام، واعلمْ أن التمييزَ بين الذاتيّ والعَرَضي عسيرٌ جدًّا[1] [22/ ب] -كما قالَ الغَزالي[2] في «المِعْيار» وغيره-: لعسرِ الاطلاعِ على حَقائق الأشيَاء، فاللازمُ الذِي لا يُفارق الوُجود والوَهم مُشتبه بالغائي غايةَ الاشتباهِ، ودركُ الصدقِ بينَهما من أغمضِ الأمُور؛ فربما أوردَ اللازمَ في التعريفِ إلى الفصلِ ويَظن أنه ذاتيّ؛ فلا بُد من الاطلَاع على الفَرق بينهما.

---

[1] في حاشية الأصل: «الفرق بين الذاتي والعرضي عسير وإدراك وأغمض الأمور... إلخ».
وكتب بجوارها: «انظر السيد المحقق على الشمسية... عند قول القطب أما تسميته جدا فلأنه في اللغة المسمى وهو لاشتماله على الذاتيات لازم من دخول الأغيار الأجنبية فيه هـ. وبه تعلم ما في بناء على المسلم وأن العلامة هو أبو حفص وأنه المطلع على كلام القياس القائم له صح خط بعض الأجلة».

[2] «نهاية الوصول في دراية الأصول» للصَّفيّ الهِنْدي (43/1).

قال أبو عليِّ بن سِينا في كتاب «النَّجَاة»[1]: الذاتيّ هو الذِي يقومُ ماهيّة أفعالٍ عليه، ولا يكفِي في تعريفِ الذاتيّ أن مَعناه ما لا يُفارق، فكَثير مما ليس بذاتيّ لا يُفارق ولا يَكفي أن يُقال: مَعناه ما لا يُفارق في الوجُوب، ولا تصحّ مُفارقته في التَّوهم -حتى إن رفعَ في التوهمِ- فيبطلُ به المَوصوف في الوجودِ؛ فكثيرٌ مما ليس بذاتيّ وهو بهذه الصفةِ تكونُ الزوَايا من المُثلث مساويةً لقامتينِ، فإنه صِفة لكلّ مُثلث، ولا يُفارق في الوجُود ولا يَرتفع في الوَهم؛ حتى يُقال: لو رَفعناه وهمًا يجبُ أن يُحكم أن المُثلث غَير مَوجود، وليس بذاتيّ.

وأيضًا أن يكونَ وجُود المَوصوف به مع مُلازمته يقينًا؛ فإن كثيرًا من لَوَازم الشّيء التي تَلزمه بعدَ تقدّم ماهيتِه تكُون بينه اللزُوم والذاتيّ ما إذا فهمَ مَعناه وأخطرَ بالبالِ وفهمَ مَعنى ما هو ذاتيّ له وأخطرَ بالبالِ معه لم يكُن أن نفهمَ ذاتَ المَوصوف، إلا أن يكونَ قد فُهم له حملُك المَعنى أولًا كالإنسانِ والحيوانِ؛ فإنك إذا فهمتَ ما الحَيوان، وفهمتَ ما الإنسَان، فلا تفهمُ الإنسانِ إلا وقد فهمتَ أولًا أنه حَيوان.

وأما ما ليسَ بذاتيّ فقد تُفهم ذَاتُ المَوصوف مجردًا دونَه، فإذا فُهم فربما لزمَه أن يفهمَ وجُوده كالمُحاذات للنقطةِ، أو يُفهم بحَيْث ونظرٍ كتساوِي الزوَايا بالقائمتينِ في المُثلث، أو يكُون جَائز أن يرتفعَ توهمًا -وإن لم يرتفعْ وجودًا- كالسوَاد للإنسانِ الزّنجِيّ، أو يرتفِع وجودًا أو توهمًا معًا مثل: الشبَات فيهما يُبطِئ زَواله والعُقود فيما يَسوغ زَواله، اهـ.

فبيّن أن الفَرق بينهما: هو أن الذاتيّ يقُوم ما هو ذَاتي له أي يَحصل فَواته؛ فيتوقّف فَهْم عليه، بخِلاف اللازمِ؛ فإن غايتَه أن يجبَ عندَ تصوّر المَلزوم تصوّره.

---

[1] «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية» للشيخ الرئيس الحسين أبي علي بن سينا.

وقال الإمامُ أبو حامدٍ الغَزَالي -رحمه الله- في كتاب «مَقَاصد الفَلَاسِفة»[1] [23/أ] ما نصّه: ولا يكُون المَعنى ذاتيًّا ما لم يجتمعْ فيه ثلاثةُ أمورٍ:

الأول: أنك مَهما فهمتَ الذاتي وفهمتَ ما هو ذاتيّ... إلخ، لم يمكنْك أن يخطرَ ببالِك المَوضوع أو تَفهمه إلا أن تفهمَ حصُول الذاتيّ له، ولا يمكنكَ فهمُه دونَ ذلك الذاتِ؛ فإنك إذا فهمتَ ما الإنسانُ وما الحيوانُ، لم يمكنْك فَهم الإنسَان دونَ الحَيوان، وإذا فهمتَ العَدَد وفهمتَ الأربَعة لم يمكنْك أن تعدّد الأربعةَ داخلةً في فَهمك دونَ العَدد، ولو أبدلتَ الحَيوان والعَدد بالمَوجود أو الأبيَض لم تفهمِ الأربعةَ من غَير أن يدخُل في فَهمك أنها مَوجودة أم لا، وأنها أبيضُ أم لا، بل ربّما تَشك في أن العَدد أربعةٌ أم لا، وذلك لا يَقدح ذاتَ الأربعةِ.

وكذلك تفهمُ مَاهية الإنسانِ بعقلِك من غَير أن تحتاجَ إلى فَهم كونِه أبيضَ، وفَهم كونِه موجودًا، أو لكثرةِ وجودِ الإنسانِ فأَبدله بالتمْسَاح أو بما شئتَ من الحَيوان أو غيره؛ فبذلكَ ظَهر أن الوُجود عَرَض للمَاهية كُلها، وأما الحَيوان للإنسانِ فذاتيّ، وكذلكَ اللّون للسوادِ، والعَدد للخَمسة.

الثاني: أنك تَفهم أن الكُلي لا بُد أن يكونَ أولًا حتى يكونَ الجُزئي المَوضوع تحتَه حاصلًا، إما في الوُجود أو في الذّهن؛ إذْ لا بُد من حَيوان أولًا حتى يكونَ إنسانًا أو فرسًا، ولا بُد من عَدد حتى يُكرر أربَعة أو خَمسة، ولا يُمكنك أن تقولَ لا بُد من ضَاحك أولًا حتى يكونَ إنسانًا، بل لا بُد من إنسانٍ أولًا حتى يكونَ ضاحكًا، وكَون الإنسانِ ضحاكًا بالطبعِ وصفٌ له عَرَض تابعٌ لوجودِه، وهو مساوٍ لكَونه حيوانًا في أنه لازمٌ لا يُفارق.

[1] «مقاصد الفلاسفة» أحد كتب الإمام أبي حامد الغزالي، وهو بمثابة مقدمة لكتاب تهافت الفلاسفة. ويعرض الغزالي في هذا الكتاب مقاصد علم الفلسفة، وذكر فيه مصطلحات ومباحث الفلسفة من غير نقد أو تحليل، قبل أن يقوم بنقد هذه الأفكار في «التهافت».

لكنّ الفرقَ بينهما مُدرك؛ إذْ لا بُد من اتصَال الرّوح بجِسم الإنسانِ أولًا ليكون إنسانًا، ولا يمكنُ أن يُقال: لا بُد من ضَحاك أولًا ليكونَ إنسانًا بل لا بُد من إنسانٍ أولًا ليكونَ، فما كادَ لا يَعني بهذِهِ الأَولية ترتبًا زمانيًّا بل ترتبًا عقليًّا، وإن كانَ مُساويًا في الزمانِ.

والثالث: أن الذاتَ لا يُمكن أن يُعلل؛ فلا يُمكن أن يُقال: لِم جُعل الإنسانُ حيوانًا والسوادُ لونًا والأربعةُ عددًا، بل الإنسانُ حيوانٌ لذاتِه [23/ ب] لا يجعلُ جَاعل لتصورِ أي يجعلهُ أنه إنسَانٌ ولا يجعلُه حيوانًا، ولا يُمكن ذلك في الوَهم كما يُمكن أن يَجعله إنسانًا، ولا يَجعله ضحاكًا، وأما العَرَض فمُعلل؛ إذ يُقال: ما الذِي جعلَ الإنسانَ موجودًا؟ فيصحّ السؤالُ، ولا يصحّ أن يُقال: ما الذِي جعلَه حيوانًا؟

بل كان قَوله: ما الذِي جَعل الإنسانَ حيوانًا؟ كقولِه ما الذِي جعلَ الإنسانَ إنسانًا؟ فيُقال: هو انتشرَ لذاتِه لله مَعنى الإنسَان حَيوان نَاطق، ولا فرقَ بين قَوله: ما الذي جَعل الحَيوان الناطقَ حيوانًا ناطقًا؟ وبين قوله: ما الذِي جعلَه حيوانًا؟ إلا أنه اقتصرَ في أحدِ السؤالينِ على أحدِ الذاتينِ دونَ الآخرِ، وبالجُملة مهما لم يكُن المَوضوع غَير المَحمول وخارجًا عن ذاتِه بالكُلية، لم يكُن أن يُطلب له عِلة؛ فلا يُقال: لِم كان المُمكن ممكنًا والواجبُ واجبًا؟ ويُقال: لِم كان المُمكن موجودًا، اهـ.

يُذكر للذّاتي خواصٌّ ثلاثٌ، وهي: تَوقف فَهم الذاتِ عليهِ، وتقدّمه على ما هو ذاتيّ له عقلًا، وكَونه لا يَقبل التّعليل، وإليها يُشير ابنُ الحَاجب في مُختصره بقولِه: الذّاتي ما لا يُتصور فهمُ الذاتِ قبلَ فهمِه، كاللونيةِ للسوادِ والجسميةِ للإنسانِ، وقد يُعرف بأنه غير مُعلل وبالترتيبِ العَقلي، اهـ.

ومَعنى الترتيبِ العَقلي: أن وجودَ الذاتيّ مُتقدم على وجودِ المَاهية بالذاتِ -بمَعنى أن العقلَ يَحكم بأنّه وَجه الذاتيّ أولًا فوُجدت المَاهية- وقد أثبتُوا هذه الخاصّة للجُزء مطلقًا

ذاتيًّا كان أو غيره، فقالوا: لأنه إن يتقدمْ معنى الجُزء على الماهيةِ في الوجودِ ذهنيًّا كانَ أو خارجيًّا، واعترضَ بوجوهٍ:

أحدها: أنهم صرّحوا باتحادِ الجِنس والفَصل مع النَّوع في الوُجود -وهو مُنافٍ لهذا الحُكم-.

ثانيها: أنه لو تقدّم الذاتيّ على المَاهية امتنعَ حَملها عليها الاستدعَاء الحَمل الاتّحاد في الوجُود الخارجيّ محققًا كان وهو ما ووجوب المُغايرة بين الوجودِ المُتقدم والوجُود المتأخّر.

ثالثها: أنه يلزمُ أن يكونَ كُل ماهيّة مُركبة في العَقل مُركبة في الخَارج؛ لأن الأجزاءَ لما كانتْ متفرّقة عليها في الخَارج كانتْ مُتحققة فيه وهي مركّبة مِنها، وأُجيب بأنه ليسَ المُراد بذلكَ أن الأجزاءَ العقليةَ المَحمولة [24/ أ] مُتقدمة على المَاهية في الوجودينِ، بل المُراد أن الأجزاءَ متقدّمة عليها بحيثُ تكونُ أجزَاء، فإن كانتْ أجزَاء في الخَارج تتقدّم عليها في الخَارج، وإن كانتْ عقليةً في العَقل؛ وعلى هذا فلا إشكالَ: ذكره في «شرح المَطَالع».

وعليه فالأجزاءُ المَحمولة تتقدّم في العَقل دون الخَارج؛ لأنها إنما هي أجزاءٌ عقليةٌ ولا وجودَ لها في الخارجِ، ومَعنى اتحادِها مع النوعِ في الوجودِ الخَارجي، وما يتحصّل فيه النوعُ من الأشخاصِ الخارجيةِ يتحصّل فيه كُل من الأجزاءِ المَحمولة؛ لأن للطبائعِ والمَفهومات الكليةِ وجودًا خارجيًّا، وهذا هو التحقيقُ على ما قرّره العَضُد وغَيره مَزيد كلامٍ في ذلك.

وأما ذكرهُ من امتناعِ الحَمل في الأجزاءِ، فقد ذكرَ في «شرح المَطَالع»[1] أن الأجزاءَ المَحمولة ليستْ محمولةً من حيثُ هي أجزاءٌ، وإنما مَعروض الجُزئية هي مَعروض

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:80).

المَحمولة[1]، ونصّه: بعضُ الجُزء مَحمول -لا من حيثُ إنه جُزء، بل من حيثيّة أخرى- فإن الحيوان مثلًا إذا أخذَ بشَرط شَيء أي بشَرط أن يدخلَ في مَفهومه بالدّخول فيهِ كان نوعًا؛ فإن الإنسانَ حيوان دخلَ في ماهيّة الفَصل، ولمن أخذَ بشَرط لا شَيء أي بشَرط يَلزم عن مَفهومه ما يُعتبر معه زايدًا عليه كان جزءًا ومادة؛ ضَرورة أن الجُزء يخرجُ عن مَفهومه الجُزء الآخَر، وإن أخذَ الأعمّ من الوجهينِ بحَيث يمكنُ أن يعرضَه تارةً أنه جُزء وتارةً أنه نَوع، كان جزءًا ومحمولًا بمعروضِ الجُزئية هي مَعروض المَحمولية والجِنسية: هذا كلامُه وأصلُه للشيخ في «الشِّفَا».

ولخَّصه المُحقق الطُّوسي في «شرح الإشَارَات» وقال: إنه بحثٌ نفيسٌ أعقلَه المُتأخّرون، فليحافظْ عليه، وحاصلُه أن ماهيّة الذاتِ لشيءٍ إن أخذتْ مخلوطةً بذاتيّ آخرَ كانت عَينها، وإن أُخذت مجردةً كانت جزءًا، وإن أخذتْ مُطلقة كانت جنسًا له -وهي حينئذٍ مَحمولة- وفي هذا المَقام مباحثُ شريفةٌ يَحتملها هذا المَوضوع، وفيها ذِكر كِفاية، والله المُوفق سُبحانه.

---

[1] جاء في طرة الكتاب:

[قال في شرح المطالع ما نصه على أن الكلي الذاتي لا يحمل على أفراده من حيث إنه جزء ما بل من حيثية أخرى إلخ] [قال الملالي التنبيه التتابع فأسبق من أن الجنس جزء الماهية الصادق عليه وعلى غيره ما ليس معناه أنه يحمل عليها من حيث إنه جزء إذ لا يصح حمل الجزء على كله لوجوب اتحاد المحمول والموضوع في الوجود الخارجي ولجزء من حيث هو جزء فباين للكل في الوجودين متقدم عليه فهيما بل المراد أن معروض الجزئية هو معروض المحمولية ويكون حالة عروض الحمل عاريا عن عارض الجزئية وبيان ذلك أن الكلي المعروض للجنسية لنا فيه اعتبارات غيره يكون ذلك الغير زائدا عليه بحيث لا يهدف المعنى المأخوذ على المجموع.

ثانيهما: بشرط أن يدخل فيه غيره يجب يكون متخصصا به أو متحصلا لا زايدا هو عليه.

ثالثها: تتعقله بلا شرط أحد الأمرين بل بحيث يمكن له الاعتبار الأول والثاني فالكل بالاعتبار الأول جزء الحكمية وقادة لما لتركبها منه ومن الفصل ولا يهم حمله عليها وبالاعتبار الثاني هو نفس]

قوله: (مَا صَدَقَ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ... الخ):

زعمَ بعضُهم أن هَذه التعَاريف للكلياتِ إنما هي رسومٌ؛ لأن الصّدق على كثيرينَ [24/ ب] أمرٌ عارضٌ غير مُقدم، وإنما ذكرَ ليتعلّق به ما بعدَه: نصَّ عليه المُحقق الطُّوسي في «شرح الإشَارَات»، وقال الإمَام: هي بالحُدود أشبهُ لا في التعريفِ ليس للجنسِ المَنطقي، ولا ماهيّة له وراءَ هذا الاعتبارِ؛ فإنه لا مَعنى لكونِ الحيوانِ حينئذٍ إلا كَونه مقولًا على كثيرينَ مختلفينَ بالحقائقِ في جوابِ: ما هو؟ قال الأرموِيّ: وهو غيرُ معلمٍ؛ لجوازِ أن يكونَ الجنسُ مَاهية مُغايرة لهذا المَفهوم مُساوية لها.

قال القُطب[1]: هذا ليسَ بشيءٍ؛ لأن للكلياتِ المَنطقية ماهيّاتٍ اعتباريةً تَحقيق لها في الوَاقع، فتكُون بحسبِ اعتبارِ المُعتبر، وقد قالَ الشيخُ في «الشِّفَا»: إنّا حصلنّاه مَعنى هذا الحَد وجعلنَا لفظَ الجِنس اسمًا له، قال السعدُ: ويمكنُ مَنعه بأن الجِنس هو الكُلي الذاتيّ لا يختلفان الحَقيقة سَواء كان مقولًا عليها أم لا، وأما مَقولية أو كونه صالحًا لذلك فمما يعرضُ لها بعدَ لَفظيها، وهكذا في سائرِ الكُليات، اهـ.

واعلمْ أن قِيل من حيثُ هو كَذلك مُرادف تعَاريف الكُليات الخَمس؛ لأنها أمورٌ إضافيةٌ تختَلف بالاعتبارِ، فاللونُ مثلًا: جِنس للأسودِ، وفَصل للكيفِ، ونَوع للمُكيف، وخاصّة للجِسم، وعَرَض عَام للحَيوان، بل كُل جِنس بالقِياس إلى الفَصل الذِي بقيمَة عَرَض عَام له بالجِنسين هو المَقول على ما ذكرَ من حيث هو كذلك.

وأما من حَيثية أخرَى فالجَواز أن يكُون فرعًا، وأوردَ السَّعد هاهنا سُؤالًا إلا في أن الجِنس جِنس للمَاهية، ويَقول عَليها مُحصلة أن ذلك غَير مَقول التقدّم الجُزء في الوجُودين، وأجابَ

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:80).

بما تقدّم من أن المُراد أن مَعروض الجُزئية ومَعروض المَحمولية، على ما ذكرَ الشيخُ وغيرُه.

قوله: (وَأَمَّا جوَابُ هَذِهِ الأَسْئِلَةِ):

اعلمْ أن المَقول -في جَواب: ما هو؟- هو الدّال على المَاهية مطابقةً لا تضمنًا والتزامًا، فلا يُقال: الهندي -في جواب: ما زيد؟-، ولا الكاتب اصطلاحًا، وذلك للاحتياطِ في الجَواب عن السؤالِ بما هو؛ إذ ربّما انتقلَ الذهنُ من الدّال بالتضمنِ على المَاهية إلى الجُزء الأخيرِ من مفهومِ ذلك الدّال، فيقُول: فيفُوت المَقصود، وكذلكَ ربّما انتقالُ الذهنِ من الدّال، فيفُوت المَقصود، وكذلكَ ربّما انتقلَ الذهنُ من الدّال بالالتزامِ عليها إلى لازمٍ آخرَ له فيفُوت المَقصود.[1] [25/أ]

ولا يُعتمد في مفهومِ المَقصود على القرينةِ لجوازِ خفائِها على السامعِ، قالوا: وهذا القَدر كافٍ باعِث على الاصطلاحِ على أن لا تُذكر للماهيّة جَواب: ما هو؟ إلا بلفظٍ دالّ عليها مطابقةً -وهو ظاهرٌ- وإن دلّ على الجُزء تضمنًا أولًا محذورٌ فيه؛ لأنّ جَميع الأجزاءِ مَقصودة، ولا يجوزُ أن يدلّ عليه التزامًا؛ لجوازِ الانتقالِ من ذلك الدّال على الجُزء بالالتزامِ إلى لازمٍ، وآخرُه لا يَعتمد على القرينةِ لما عرفتَ.

---

(1) جاء في الطرة:

[تامية النوع فلا يفيد إن حمل عليها وبالاعتبار الثالث هو جنس لأنواعه وبم حمله عليها وليس جزءاتها خفيفة بل يقال له جزاء مجازا لأنه معروض للجزئية في الاعتبار الأول فلا الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يدخل فيه الناطق حتى لو قارنه الناطق كان زائدًا عليه ولم يصدق على مجموعهما اسم الحيوان فالحيوان حينئذ جزء من ماهية الإنسان ولا يهم حمله عليها لأنها الحيوان والناطق فقالا الحيوان فقط كما لا يصح حمل الواحد على الاثنين لأنهما واحد وواحد لأمر لا وحد فقط وإذا أخذ الحيوان بشرط أن يدخل فيه الناطق ويكون متخصصا بالناطق ومتحصلا أي متحققان به فهو بهذا الوجه نوع وهو نفس قامة الإنسان، وإذا أخذ من حيث هو عاريا عن الاعتبارين السابقين بحيث يمكن أن تعرض له حسا وهو الذي يحمل على الإنسان وليس جزءا من حقيقته وإنما يطلق عليه الجزء مجازا ذكره من كلام ابن سينا ورضي عليه بالمحافظة هـ هـ]

فالواجبُ: أن يُذكر ما يدلّ على المسئولِ عنه بالمُطابقة، وعلى أجزائِه إما بالمُطابقة أو القَصد، فيكُون الالتزامُ مهجورًا كلًّا وبعضًا، والمطابقة معتبرة كلًّا وبعضًا، والتضمنُ مَهجور كُل مُعتبر بعضًا.

وقد نصَّ على هذا الاصطِلاح ابن سِينا، قال في «النَّجَاة»: ثُم من أنه أتَى ما هو مَقول في جَواب «ما هو؟»، ومنه ما ليسَ بمَقول، والذّاتي المَقول في جَواب «ما هو؟» بمُشكل، ويَكاد أكثرُ الشيوخِ يعقلُ عن تَحقيقه ويَكاد يرجِع ما يَزال الظاهريونَ من المنطقيينَ من المَقول في جَواب ما هو إلى أنه الذاتيّ لكن الذّاتي أَعم منه وتَحقيقه بحَسب ما انتهى أمية بحَيث إن الشَّيء الرَّاجل قد يكُون له أوصافٌ كَثيرة كُلها ذاتيّة له لكنّه إنما هو ما هو لا بواحدٍ منها بل بجُملتها فليسَ الإنسَان إنسانًا بأنه حَيوان بل بأنه مع حَيوانيّته نَاطق أو مَاتت أو شَيء آخَر فإذا وُضِع له لفظٌ آخرُ يتضمّن ليست أقُول يَستلزم وجَميع المَجازي الذاتيّة التِي بها يتقوّم الشّيء فذلكَ الشّيء مَقول في جَواب ما هو مِثل قَولنا الإنسَان أزيد وعَمرو فإنّه يَشتمل على كلِّ مَعنى مُفرد ذاتيّ له مِثل الجَوْهَرية والتَّجَسُّم والتّغر والنُّمو والتَّولد وقُوة الحِس والحَرَكة والنُّطق فلا يَشذ شَيء مما هو ذَاتي لزيد وكذلك الحَيوان لا الإنسَان وحدَه بل الإنسَان والفَرس والثَّوْر ومُحال الشّركة بأنه يَشتمل على جَميع الأوصَاف الذّاتية التي لها بالشّركة على سَبيل المُطابقة وإنما يَشذ مِنها ما يَخص واحدًا واحدًا بالقَول في جَواب ما هو هكَذا يكُون، اهـ.[1]

وقد صرّحوا أيضًا بأن دِلالة الالتزامِ مَهجورة في التّعاريف، وليسَ مُرادهم بذلك أنه لا دِلالة للفظِ على اللازمِ البيّن وضع [25/ ب] بُطلانه، وإنما أرادُوا الاصطلاحَ على عَدم

---

[1] في الطرة:

[دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف ومخفي هجرانها وتخفيف لأن المهجور أنها هو الاستعمال لا الدلالة]

الاكتفاءِ بها في الحُدود حتى لا يكونَ الفَصل وحدَه كافيًا في الحَد التّام مع دِلالته على الجِنس بالالتزامِ، وكذا كُل ما يَدل على المَاهية أو جُزئيها بالالتزامِ لا يكتفي به في تحدِيدها.

وقد وجّه هذا الاصطِلاح بأن الغَرض من الألفاظِ استفادةُ المَعاني؛ لأنّها بطَريق الوَضع.

ونَقَضه الغَزَالي بالتضمّن، وتمسّك بأنها لَو اعتُبرت لكان للفظِ الواحِد مدلولاتٌ لا يتناهى؛ إذ يلزمُ كل شيءٍ أنه غَيره.

وردَّه الإمام بمَنع المُلازمة إذا اعتبرَ الملازمُ البينةَ وهي على أن التمسك لو صحّ لزمَ انتقالُ الالتزاميةِ، وأما إذا لو تحقّقت لكان للفظِ مدلولاتٌ لا تتناهَى، وتمسّك الإمامُ بأنه إن اعتبر اللازِم البيّن لم ينضبطْ لاختلافِه بالأشخاصِ، وإلا لم يعدْ.

ويلزمُ ما ذكرَه الغَزَالي ورده الأرموِيّ بأنّا لا نسلّم عَدم الانضباطِ فيما إذا اعتبرَ البيّن مطلقًا -أي بالنسبةِ إلى جَميع الأشخاصِ-.

وزعم القُطب في «شرح المطالع»[1] أن مرادَهم بكَونها مَهجورة عَدم استعمَال اللفظِ في المَدلول الالتزاميّ، قال: والإنصافُ أن اللفظَ إذا وُضِع بل استُعمل في المَدلول الالتزَامي، فإن لم تكُن هناكَ قرينةٌ صارفةٌ عن المَدلول المُطابقي دَالة على المُراد، لم يصحّ؛ إذ السابقُ إلى الفَهم من الألفاظِ مَعانيها المُطابقة، فلم يعلمْ أن اللوازمَ مقصودةٌ، أما إذا قامتْ قرينةٌ معيّنة للمُراد بلا خَفَاء في جوازِه، غَاية ما في البَاب لزومُ التجوُّز لكنه مُستفيض شائعٌ في العُلوم، حتى إن الأئمةَ هذا الفنّ صرّحُوا بتَجْويزه في التعريفاتِ، قال: إذ قد تبيّن أن المُراد ليس انتفَاء الدلالةِ عَدم الاستعمَال؛ فلا تكُون الدّلالة مَهجورة بل الاستعمَال مَهجور، فأطلقُوا الدّلالة وأرادُوا الاستعمَال، وهذا البحثُ لا يختصرُ بالمَدلول الالتزاميّ، بل هُو جارٍ في سائرِ اللوازمِ والمَعاني التضمينيةِ وغيرِها، اهـ.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:35).

ونحوُه في شرحِ السيّد في حَواشي «شرحِ الشمسية».

قوله: (وَهَكَذَا حَقِيقَةُ كُلِّ شَخْصٍ أَعَمُّ مِنْ ذَاتِهِ):

أرادَ بالذاتِ: المَفهوم، والمَعنى أن مَفهوم زيدٍ مثلًا ليس هو الإنسَان، وإلا لصدقَ على عُدوانه زيد فإذا هو الإنسَان [26/ أ] مع شيءٍ آخرَ، ولهذا قِيل: إن نسبةَ الماهيّة النوعيّة إلى الأشخاصِ نسبةُ الجِنس إلى الفَصل، فكما أن الجِنس مبهمٌ في العَقل يحتملُ ماهيّات مُتعددة، ولا يتغيّر شيءٌ منها إلا بانضمامِ فَصل إليه، وهما مُتحدان ذاتًا وجعلًا ووجودًا في الخارجِ، ولا يَتمايزان إلا في الذهنِ.

كذلك الماهيّات النوعِية تَحتمل هُويّات مُتعددة لا يُتيقن شيءٌ منها إلا بمُشخص إليها[1]، وهما مُتحدان في الخَارج ذاتًا وجعلًا ووجودًا، ومُتمايزان في الذهنِ فقط، فليس في الخَارج موجودٌ هو المَاهية الإنسانيّة مثلًا ومَوجود آخرُ هو الشخصُ، حتى يتركّب منها فَرد مذهب، وإلا لم يصحّ حَمل المَاهية على أفرادِها، بل ليس هُناك إلا مَوجود واحدٌ -وهو الهُويّة الشخصِية- إلا أن العقلَ يعطيها إلى ماهيةٍ نوعيةٍ وتشخّص كما يعطي المَاهية إلى الجنسِ والفَصل، قِيل: ومن هنا ظهرَ أن لا وجودَ في ذلك إلا للأشخاصِ، اهـ.

واستدلَّ في شَرح في «شرح المطالع»[2] على ذلك وجهينِ:

أحدهما: أنه لو وُجِد لكانَ إما نَفس الجُزئيات في الخَارج أو جزءًا منها أو خارجًا عنها، والأقسامُ بأسرِها باطلةٌ.

- أما الأَول؛ فلأنه يَلزم أن يكونَ كُل واحدٍ منها غَير الآخرِ في الخَارج؛ ضَرورةَ أن كُل واحدٍ فرق منها عَين الطبيعةِ الكُلية -وهي عينُ الآخرِ- وعينُ العينِ عينٌ.

---

[1] الطرة: [على أنه لا وجود للكلي خارجا وإنما الموجود فيه الأشخاص]

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:59).

- وأما الثاني؛ فلأنه لو كانَ جُزء في الخارجِ لها لتقدّم في الخَارج عليها، وحينئذٍ يكُون مغايرًا لها؛ فلا يصحّ حَمله عليها.

- وأما الثالث، فبيِّنُ الاستحالةِ.

وثانيهما: أن الطبيعيةَ الكليّة لو وُجِدت في الأعيانِ، لكان المَوجود في الأعيانِ إما مُجرد الطبيعةِ أو هي معًا من آخر السبيلِ إلى الأَول، وإلا لزمَ وجُود الأمرِ الواحدِ فالشخصُ في أمكنةٍ مختلفةٍ واتّصافه بصِفاته بصِفات متضَادة ومن البيّن بُطلانه ولا إلى الثانِي، وإلا لم يخلُ من أن يكونَا موجودَيْن بوجودٍ واحدٍ أو موجودينِ، فإن كانَا موجودينِ بوجودٍ واحدٍ فذلكَ الوجودانِ قام بكُل منها لزمَ قيامُ الشيءِ الواحدِ مَحَلَّيْنِ مُختلفين، وإن لم يصحّ وإن قامَ بالمَجموع لم يكُن كلّ منهما موجودًا بل المَجموع هو المَوجود، وإن كانَا موجودينِ بوجودينِ فلا يُمكن حملُ الطبيعةِ الكُلية على المَجموع. [26/ ب]

فإن قلتَ: كونُ الحيوانِ موجودًا ضروريّ ولا يُمكن إنكارُه.

قلتُ: الضروريّ وأن الحيوانَ موجودٌ بمَعنى ما صدقَ عليه الحَيوان موجُود، وأما أن الطبيعةَ الحيوانيةَ موجودةٌ فهو مَمنوع، فضلًا على كونه ضروريًا.

فإن قلتَ: إذا لم يكن في الوجُود إلا الأشخَاص، فمن أين تحقَّقت الكُليات؟

قلتُ: العقلُ ينتزعُ من الأشخاصِ صُور كُلية مُختلفة تارةً من ذواتِها، وأُخرى من العَوارض المُكتنفة بها بحسبِ استعدَادات مُختلفة واعتباراتٍ شتَّى، وله بين لها وجودًا لا في العَقل، اهـ.

وتبعه السَّعد والسيّد في «شرح المَوَاقف» وغيرُهما.

قوله: (بالجنس الأقرب إليهما):

صوابُه: بالجنسِ الذِي هو تَمام المُشترك بينها؛ إذ النامِي تمامُ المشتركِ بينَ الإنسانِ أو الشجرِ، وليس هو الأقربَ للإنسانِ.

قوله: (لأنه كما احتمل الخ):

إلا ليس أن يقول لأنه كما احتمل أن يكون طالبا للتفصيل احتمل أن يكون طالبا للإجمال لأنه من مقاصد العقلاء.

فأُجيب بالإجمالِ؛ لأنه أسبقُ للنفسِ وأخصّ في التعبيرِ، فإن اكتفَى به فزادَ وإلا أعادَ السؤالَ.

قوله: (فجوابها منحصرٌ... الخ):

بيانُ الانحصارِ: أن المَقول في جوابِ «ما هو؟» إما أن يكُون صالحًا لأنْ يُجاب به عن مَاهية الشيءِ حالةَ الإفرادِ فقط، أو حالةَ جمعِه مع غيرِه فقط، أو حالةَ الجمعِ والإفرادِ.

فإن كان الأول، فهو المَقول في جوابِ «ما هو؟» بحَسب الخُصوصية المَحْضة، وهو الحَد بالنسبةِ إلى المَحدود.

وإن كان الثاني، فهو المَقول في جَواب «ما هو؟» بحَسب الشّركة المَحْضة، وهو الجِنس بالنّسبة إلى أنواعِه.

وإن كان الثالث، فهو المَقول في جَواب «ما هو؟» بحَسب الشركة والخصوصية معًا، وهو النوعُ بالنسبةِ إلى أفرادِه.

فالأول دالٌّ على الماهيةِ المخصوصةِ، والثاني دالٌّ على الماهيةِ المُشتركة بين المُختلفات، والثّالث على الماهيةِ المشتركةِ بين المُتفقات، وقد وردَ على هذا التقسيمِ أسئلةٌ بُسطت مع أجوبتِها في المطوّلات.

قوله: (عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ):

يردُّ عليه ما أوردَه سعدُ الدين على الكاتبِ من أن الجِنس كما يُقال: على الكثرةِ المُختلفة الحقيقيةِ، يُقال: على المُتفقة الحَقيقة -إذا كانَ معها ما يُخالفها في الحَقيقة- كقولِك: ما زيد وعمرو وهذا الفرس، فلا بُد من قَيْد [27/ أ] فقط ليخرجَ الجِنس.

قوله: (فتأمله):

قِيل عليهِ تؤمل فتبيّن أنّ لَا حاجةً إلى الْوصفِ المذكورِ لأنّ الفرضَ أنّ السُؤالَ لَا يجابُ إلا بتمامِ الحقيقةِ وهْو النّوعُ فقَط وأمّا الجوابُ بالوصفِ المميّزِ فإنّهُ يُقالُ في السؤالِ بأي عَلى القَاعدةِ في ذلكَ ولو احتجتَ إلى ذلكَ مع الصنفِ لاحتجتَ إليهِ معَ الجُزء وكزيدٍ مثلًا لأن لهُ أوصافًا ومُشخّصات من سوادٍ وبياضٍ وطول وقِصر وغيرُ ذلكَ وليسَ الأمرُ كذلكَ بل إنّما يُجابُ عنهُ بتمَامِ الحقيقةِ فقط اهـ، وهو حس.

قوله: (عَرَفْتَ أَنَّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الحَقِيقِيِّ... إلخ):

ذهبَ الأقدمونَ إلى أن الإضَافي أعَم مطلقًا من الحَقيقي، واحتجُّوا بأن كُل حَقيقي مُندرج تحت مَقولة من المَقولات العَشر، لانحصَار المُمكنات فيها وهي أَجناس ورد اندرَاج كُل حَقيقي تحت مقولَة، وإنما يكُون كذلك لو كان كُل حَقيقي ممكنًا، ومنع انحصَار المُمكنات في المَقولات العَشر، بل الفحص أَجناس المُمكنات العَالية.

وتمسَّك الأرمويّ والكَاتبيّ وغيرُهما -في إبطالِ مَذهب القُدماء- بالبسائطِ ومثّلوا لها بالواجبِ، والنُّقطة، والوحدَة، والفِعل.

وردَّه القُطب والسّعد وغيرُهما بأنه: إن أُرِيد بالوَاجِب مفهومُه أعني المُعارض فهو وليس بنوعٍ، وإن أُرِيد به المَعروضُ -وهو ذاتُه تعالَى- فلا نسلّم أن له ماهيةً بل ليس إلا الشّخص، قالوا: وأما باقِي البسائطِ فلا نسلّم عدمَ تركبِها من أجزاءٍ ذهنيةٍ.

فإن قِيل: المَاهية لإبداء تنتهِي إلى بسيطٍ لا يكونُ له جِنس وفَصل.

قُلنَا: لو سَلم لا يَلزم أن يكونَ ذلك البسيطُ نوعًا حقيقيًّا لجوازِ أن يكونَ جنسًا عاليًا ومُطلَقُ الأجنَاس العَالية أنوَاع حقِيقية بالقِياس إلى حِصصها -وليستْ بإضافيةٍ- قلنا: المُعتبر هو النوعُ الحَقيقي بحَسب الأمر نَفسه، وإلا لم يتمّ إثباتُ الإضافيِّ بدونِ الحَقيقي، لأن المُتوسّطات -بالقياسِ إلى حِصصها- أنواعٌ حقيقيةٌ.

قوله: (كالنُّقطة):

هي عندَهم عَرَض دونَ وَضع لا جزءَ له، ولذَا لم يندرجْ تحتَ جِنس وهي نِهاية الخَط، وهو امتدادٌ يقبل الانقسامَ طولًا وعرضًا وعمقًا، وهو نهايةُ السطحِ، والسطحُ نهايةُ الجِسْم[1] [27/ ب] التّعليمِي وهو كمَن قابلَ الأبعادَ الثلاثةَ المُتقاطعة على الزوَايا القَائمة، وسُمِّي تعليمًا لأنه يُبحث فيه عن العُلوم التعليميةِ مناشدته إلى التعليمِ بأنهم كانوا يبتدئونَ بها في تعاليمِهم ورياضتِهم لنفوسِ الصّبيان، لأنها أسهلُ إدراكًا لكونها علومًا متسعَة مُنتظمة لا يُنازع الفَهْم فيها العَقْل بل يوافقُه، فلا يقعُ فيها غلطًا إطلَاق هذه العُلوم التعلِيمية هي البَاحثة عن أحوالِهم الكَمّ المُتصل والمُنفصل.

(1) الطرة:

[كما لو فرضنا نقطة فنضمه لا جزءه هكذا والعرض كما لو فرضت أربع؟ هكذا وعقلا كما لو فرضت العاقلي الصفة المذكورة فوفا مثلث وهذا المعنى المقصود منه هو إيضاح كلامهم فلا ينافي أن تلك عندهم أعراض وما قلناه أقسام قال القطب والسيد ما نلحظه أن المقصود من التمثيل هو التفهيم فإن طابق الواقع فذا الخ. وإلا فلا إذ يكفيه الفرض ثم ما ذكرته لك إنما قلته تفقها لا رواية فراجع أهل ذلك هـ كما وجد]

[يشترط في الموافقي أن القسمة تطلق على معنيين في المقصود الأول؟ حد الثاني بالأبعاد الثلاثة في المقصد الثالث كما ذكر من الموقف الثالث صح]

قولهُ: (أمّا مَراتبُ الجنسِ):

تَسامح في عَد المُنفرد من المراتبِ -وإن كان غيرَ واقعٍ في سِلسلة الترتيبِ- وجعلَ بعضُهم المراتبَ ثلاثًا -وهو صنيعُ ابنِ سِينا- وكأنه رآه، اعتبارُ المراتبِ إنما يكُون إذا ترتَّبت، والمُنفرد ليس واقفًا في سِلسلة الترتيبِ، ومن عَدها أربعًا كالمُصنف فكأنه قاسَ الجِناس بالجِناس واعتبرَ أقسامًا بحسبِ الترتيبِ وعدم.

قوله: (والأجناسُ التي ظفرتْ بها الفلاسفة عشرةٌ):

هذه هي المَقولات العشرُ وانحصارُ المُمكنات فيها من المَشهورات فيما بينهم، قال السيّد في «شرح المَوَاقف»: وهم مُعتبر فوق بأنهم لا سبيلَ لهم إليه سِوى الاستقراءِ الذِي لا يفيدُ إلا ظنًّا ضعيفًا، ولذلكَ خالفَه بعضُهم فجعلَ المَقُولات أربعًا: الجَوْهر، والكَمّ، والكَيْف، والنِّسْبة الشَّاملة للسَبعة البَاقية.

وبعضُهم جعلَها خمسًا بعدَ الحركةِ مَقولة برَأسها، وقال: العَرَض -إن لم يكن قارًّا- فهو الحركةُ، وإن كان قارًّا فإما أن لا يُعقل إلا مع الغيرِ فهو النسبةُ، والإضافةُ أن يُعقل بدونِ الغيرِ، وحينئذٍ إما أن يقتضِي لذاتِه القسمةَ فهو الكَمّ، أو لا فهو الكَيْف.

قال: وقد صرَّحوا بأن المَقولات أجناسٌ عاليةٌ للموجوداتِ[1]، وأن المفهوماتِ الاعتباريةَ من الأمورِ العامةِ وغيرها، سواءٌ كانتْ ثبوتيةً أو عدميةً: كالوجودِ، والتسميةِ، والإمكانِ، والعَمَى، والجَهل ليستْ مندوحةً فيها.

وكذلك مفهوماتُ المشتقاتِ -نحو: الأَبيض والأَسود- خارجةٌ عنها، لأنها أجناسٌ لماهياتٍ لها وحدةٌ نوعيةٌ، مثل: السَّواد، والبَياض، والإنسَان، والفَرس، وكون الشيءِ بيَاضًا

---

(1) «المواقف» (491/1).

لا يتحصّل به ماهيّة نَوعية، فالواو إما [28/أ] الحَرَكة فالحَق أنها من مَقولة أن ينفعلَ، وذهب بعضُهم إلى أن مقولةَ الفِعل والانفعالِ اعتباريَّان، فلا تندرجُ الحركةُ فيها، اهـ.

قوله: (تَعْرِيفُ العَقْلِ عِنْدَ الحُكَمَاءِ وَالجَوْهَرِ والصُّورَةِ الهَيُولَى والجِسْمِ والنَّفْسِ):

وقد مثَّل لهذا الجِنس المُفرد بالعَقل، المُراد بالعقلِ -على ما زعمُوا-: ممكنٌ ليس جسمًا، ولا ما لا فيه، ولا جزءًا منه، بل هو جوهرٌ مجرَّد في ذاتِه مستغنٍ في فاعليتِه عن الآلاتِ الجُسمانية، وذلك لأنّ الجَوهر عندَهم عبارةٌ عن مُمكن مَوجود لا مَعدوم، ثم إن كان حالًّا في جوهرٍ آخرَ فصُورة، وإن كان مَحَلًّا فهُيولى، وإن كان مركبًا منها فجِسم، وإن لم يكُن شيء فإن كانَ متعلقًا بالجِسم تعلُّقَ التدبيرِ والتصريفِ والتحريكِ فنَفْس، وإلا فقد احتجّوا على إثباتِه بأن أولَ صادرٍ عن الواجبِ واحدٌ مُستقل بالوجودِ والتأثيرِ، وغَير العَقل ليس كذلك لا يَنقله القيدُ الأولُ في الجسمِ، والثاني في الهُيولى والصُّورة، والثَّالث في النَّفس.

ثم فرّعوا على إثباتِه وأنه الصّادر الأَول ترتّب المَوجودات فقالوا[1]: إذا ثبتَ أن الصادرَ الأول عقلٌ فله اعتباراتٌ -أي ثلاث-: وجودُه في نفسِه، ووجوبُه بالغيرِ، وإمكانُه لذاتِه، فيَصدر عنه بكُل اعتبَارٍ أَمرٌ، فباعتبارِ وجودِه يصدرُ عقلٌ، وباعتبارِ وجودِه بالغيرِ يصدرُ نفسٌ، وباعتبارِ إمكانِه يصدرُ جسمٌ هو الفَلك الأَول استشهَاد الأَشرف إلى الأَشرف، والأَخس إلى الأَخس، فإنه أحرَى وأخلَق، وكذلك من الثاني عَقل ونَفس وفَلك وهكذا... إلى العَقل العَاشر، ويَستقي عندَهم العَقل الفعَّال وهو المُؤثر -بزعمهم- في هُيولى العالمِ السُّفلى، المُفيض للصورِ والنفوسِ والأعراضِ على العناصرِ البسيطةِ وعلى المُركّبات منها، بسببِ ما يحصلُ لها من الاستعداداتِ المُسببة عن الحركاتِ الفَلكية وأوضاعِها.

---

[1] «المواقف» (2/688).

وهَذه المقالَات كُلّها تَخيلات وَهمية وتَحكمات ظَنية، لا يعضدُها عَقل ولا يُسددها نقلٌ، والحَق أن العُقول عاجزةٌ شَمس إدرَاك نِظام المَوجودات على ما هو عليه في نَفس الأمرِ.

قوله: (وَقَدْ مَثَّلَ لَهُ بِالعَقْلِ... الخ):

في التمثيلِ لأنه بالعَقل للنوعِ الإضَافي المَبني على اختلافِ أفرَاده بالخَواص دونَ الفُصول نَظر، لأن العَقل ماهيّة البَسيطة عندَهم، فلا تندرجُ تحتَ جنسٍ، [28/ ب] فلا تكونُ نوعًا إضافيًّا لاعتبارِهم فيه لاندراجِ تَحت جِنس، ويُمكن الإيجَاب بما تقدّم -عن القُطب وغَيره- من أنه لا منافاةَ بين البَساطة في الوجُود الخارجيّ والاندراجِ تَحت جنسٍ.

قوله: (وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ مَا يَتَقَوَّمُ بِهِ الأَعْلَى... الخ):

الأنسبُ ذِكر هذهِ المَسألة بعدَ ذكرِ الفَصل، فقد ذكرُوا أن الفَصل له نِسب ثلاثٌ: نِسبة إلى النوعِ، ونِسبة إلى الجِنس، أما نسبَته إلى النَّوع فبأنه مُقدم له كتقديمِ الناطقِ للإنسَان، وكُل مُقدم للعَالي مُقدم له -ولا عكسَ- كُلي، وإلا لَما بقيَ فَرق بين العَالي والسائِل، بل هُما مُتساويان في تمامِ الذاتيّات حينئذٍ، لكِن بَعض مُقدم السّائل مُقدم للعُلا.

وأما نِسبته إلى الجِنس فبأنه مُقسم له كتقسيمِ الناطِق الحَيوان الإنسَان، وكُل مُقسم للسّافل مُقسم للعَالي، لأن مَعنى تَقسيم السافِل تَحصيله في النوعِ -والعَالي جُزء منه- فيَلزم حُصوله فيه ولا يَنعكس، وإلا لتحقَّق السافِل حيث تحقّق العَالي فلا يبقَى السّافل سافلًا ولا العَالي عاليًا، لكِن بعض مُقسم العَالي مُقسم السّافل.

وأما نِسبته إلى حِصة، فنَقَلَ الفَخر عن ابنِ سِينا أنه عِلة لوجودِها مثلًا من الحَيوان في الإنسانِ حِصة كالفَرس، والمُوجِد للحيوانيّة في الإنسانِ هو النَّاطِقيَّة، وفي الفَرس هو الصَاهِليَّة.

وتقريرُ الدليلِ أن الجِنس والفَصل إن لم يكُن واحدٌ منهما عِلة للآخرِ لاستغنَى كلّ منهما عن الآخرِ، فلا يلتئمُ منها حَقيقة واحِدة كالمجر لجنب الإنسانِ.

وإن كان أحدُهما عِلة فليستْ هي الجِنس، وإلّا لا نستلزمُ الفَصل، فتعيّن كره الفَصل عِلة -وهو المَطلوب-.

وأُجِيب بأنه: إن أُريد بالعلةِ التامةِ فلا نسلّم المُلازمة بين نَفيها والاستغناءِ، وإن أُرِيد ما هو أعمّ منها ومن الناقِصة، فلا للعلمِ المُلازمة بين كونها الجِنس واستلزَامه الفَصل، إذ الناقِصة لا تستلزمُ المَعلول.

واحتجّ الإمامُ -على بطلانِ العِليّة- بأن المَاهية المُركبة من ذَاتٍ وصفةٍ أخصّ منها، كالحَيوان الكَاتب: الذّات جِنسها، والصّفة فَصلها، مع امتناعِ كونها عِلة لها لتأخُّرها عنها.

وأُجِيب بأن تلك المَاهيّة اعتباريةٌ -والكلامُ في الحَقيقية-.

قال القُطب في «شرح المَطَالع»[1]: ونحن نَقول أما أن الفَصل عِلة لحِصة [29/ أ] النّوع فذلك لا شكَّ فيه، لأن الجِنس أنها يتخصّص بمُعاونة الفَصل، فما لم يُعتبر الفَصل لا يصير حِصة.

وأما نَقله -يعني الإمِام- عن الشّيخ فغَير مُطابقٍ، فإنه ما ذهبَ إلى عِلِّيَّة الفَصل للحِصة بل لطَبيعة الجِنس، إذ قالَ: الفَصل ينفصِلُ من سائرِ الأمورِ التِي معَه، فإنه هو الذِي يلغي أولًا طَبيعة الجِنس، فيحصلّه ويُهدده من أنها إنما تَلحقها بعد ما لقِيها وأفردها.

والدَّلايل التي اخترعُوها من الطَّرفين لا تدلُّ إلا عَلى هذا المَعنى أو مُقابلة، ثم ليس مُراده أن الفَصل عِلة لوجودِ الجِنس، وإلا لكان إما عِلة في الخَارج فيَتقدّم عليه بالوجُود، وهو صحّ لاتحادِهما في الفِعل والوجُود، وهو صحّ أيضًا.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:92).

وإلا لم يُعقل الجِنس دون فَصل، بل المُراد أن الصّور الجِنسية مُبهمة في العَقل يصلحُ أن تكونَ أشياءَ كثيرةً: هي عينُ كُل واحدٍ منها في الوجُود غير مُنحطة بنفسها لا تُطابق تمامَ مَاهيتها المُحصلة، وإذا انضافتْ إليها الصّورة الفَصلية عيّنتها وحَطتها -أي جَعلتها مُطابقة للمَاهية التّامة- فهي عِلة لرَفع الإيهَام والتحصّل والتعيّن والعِلّية -بهذا المَعنى- لا يُمكن إنكارُها، ومن تصفّح كلامَ الشيخِ وأمعنَ النظرَ فيه، وجدَه منساقًا إليه تصريحًا في مواضعَ وتلويحًا في أُخرى، اهـ.

ومِثله قرَّر العَضُد في «المَوَاقف» مَعنى كونِ الفصلِ عِلّة للجِنس، وكَذا في «شرح المَقَاصد».

قوله: (وقَولُنَا الصَّادِقُ عَلَيْهَا يُخْرِجُ الجُزْءَ المَادِيَّ... الخ):

مُقتضاه: أنه داخلٌ في الكليّ -وليس كذلك- فإن الأجزاءَ المَادية هي أجزَاء الهُويّة، والهُويّة: هي المَاهية بقَيد الشّخص فهي جُزئيات، والفَرق بينها وبين الأجزَاء الذّاتية أن المَادية مُتمايزة ذهنًا وخارجًا، والذّاتية لا تمايزَ فيها إلا به الذّهن، ولا تعدّد في الخَارج ولا كَثرة.

ولتعلمْ أن المُراد بالصّادق: هو المَحمول بالمُواطآت -كما سبق- فلا يَدخل النّطق، لأنه لا يحملُ على الإنسانِ إلا بالاشتقَاق، وذلك لأن الفَصل من أقسَام الكُلي، فلا بُد أن يكُون مقولًا على جُزئياته ويُعطيها اسمَه وحَدَّه.

والنّطق لا يُعطي شيئًا من الجُزئيات -لا اسمَه ولا حَدّه- وكذا نقُول في الضّحك: ليس هو الخَاصة ولا المَشي هو العَرَض العَام، بل الضّاحك والمَاشي، وحيث يُطلق على شَيء من ذلك [29/ ب] أنه فَصل وخَاصة أو فَرض عَام، فمَجاز؛ قال في «النَّجَاة»: والنّطق فَصل مُحدد، والنّاطق فَصل مُركب -وهو الفَصل المَنطقي-.

قوله: (وقولي وإن شئت قلت... الخ):

هذا هو التَّعريف وما قبلَه كتعريفِ صَاحب الإشارات، إذ يقولُ: وهو الكُلي الذِي يحملُ على الشيءِ في جَواب شَيء هو في جَوهره، كما إذا سُئل عن الإنسانِ: أي شَيء هو في ذاتِه؟ أو أي حَياة هو في جَوْهره؟ فالنَّاطق يصلحُ جوابًا عنها.

قال: ما رَأى إنما تطلبُ التَّمييز المُطلق عن المُشاركات في معنى الشُّبهة أو أَخص منها، قالُوا: وفيه بَحث، لأنه إن اعتبرَ التّمييز عن جَميع الأَغْيار، يخرجُ من التّمييز الفَصل البَعيد، وإن اكتفَى بالتّمييز عن البعض، فالجِنس أيضًا مُميز للشيءِ عن البعض، فيَدخل فيه.

قال القُطب[1]: ويُمكن الجَواب بأن المُراد من المَقول في جَواب: أي العُمي الذِي لا يعلمُ ما هو؟ وحينئذٍ يخرجُ الجِنس هي التّعريف، إلا أنه يَلزم اعتبَار العَرَض العَام في جَواب أي مُصرحوه بخِلافه، اهـ.

وقال الشيخُ زكريَّا[2] في «شرح مُقدّمة الاثْنِين»[3]: فإن قُلتَ يَلزم أن يكُون الجِنس فصلًا، لأنه يُميز هذا التّمييز.

قُلتُ: لا بُد فيه -إن أتى به في جَواب: أي شَيء هو؟- من ذاتِه، بخِلاف ما إذا أتى به في جَواب: ما هو؟ فله اعتباراتِ بحَسَب السّؤال.

وعرف الفَصل في «الطِّب» أو «النَّجاة» بأنه: الكُلي المَقول على النّوع في جوابِ: أي شيء هو في ذاتِه من جِنسه؟

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:84).

[2]) كَرِيًّا الأَنْصَاري (823 - 926 هـ = 1420 - 1520 م) زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي المصري الشافعيّ، أبو يحيى: شيخ الإسلام. قاض مفسر، منطقي متكلم من حفاظ الحديث، ولد في سنيكة (بشرقية مصر) وتعلم في القاهرة وكف بصره سنة 906 هـ لو عدة تآليف في هذا الفن من شرح الايساغوجي سماه المطلع، و شرح المطالع طبع مؤخرا.

[3] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:66).

فإذا سُئل عن الإنسَان: أي شيءٍ هو في ذاتِه: من الحَيوان أو الجِسم النّامي؟

كان الجوابُ: النّاطق أو الحسّاس.

والتعرِيف الأَول أعمّ، لأن كُل ما يُقال على النّوع في جَواب: أي شَيء هو في ذَاته؟ من جِنسه مَقول عليه في جَواب: أيّ شَيء هو في جَوهره؟ من غَير عَكس، كفَصل ما لا جنسَ له.

والتعرِيف التّام هو تَفسير الأقدمِينَ، بناءً على أن كُل ما يكُون له فَصل يكُون له جِنس، لكن لعالمٍ يتم البُرهان على انحصَار الذاتيّ في الجِنس والفَصل، فهذا المَعنى عَدل عنه بالإشاراتِ، وتَبعه المُتأخرون وجَعلوا الفَصل مميّزًا عما يُشارِك في الجِنس أو الوجُود، بناءً على تركيبِ المَاهية من أَمرين مُتساويين: قاله الفَخر في «شرح الإشَارَات».

وقال الطُّوسِي: لم يبنِ عليه، وإنما أرادَ أن الفَصل يُميز الشّيء عمَّا يُشاركه في الجِنس فَقط،[1] [30/ أ] أو عمَّا يُشاركه في الوجُود -سواءٌ كان مشاركًا له في الجِنس أم لا-.

قال: أو تَحقيقه أن فَصل الشيءِ إن اختصَّ بجنسِه -كالحساسِ للحَيوان بالنسبةِ إلى الجِسم النَّامي- كان مميزًا عما عدَاه مما يُشاركه في الوجُود، وإن لم يكُن مختصًّا بالجِنس -كالنّاطق للإنسَان عندَ من يَجعله مَقولًا على غير الحَيوان، كالمَلائكة مثلًا- فهو مُميز الإنسانِ عن جَميع ما يُشاركه في الجِنس -أعنِي الحيوانيّة، لا عن جميعِ ما يُشاركه في الوجُود- إذ لا يُميز عن المَلائكة، اهـ.

تَسليم ما ذكرَه الطُّوسِي من أن ابنَ سِينا لم يردّ البناءَ على الاحتمَال المَذكور، فالتعريفُ في نفسِه صَادق بما لا جِنسَ له بناءً على هذا الاحتمَال، فالأمَوال المُتساويان كُل منها فَصل

[1] الطرة: [على أن تفسير الأقدمين الفصل مبني على أن كل ما يكون له فصل يكون له جنس ولم يتم البرهان على؟ ومنع الطريفي ذلك البناء وعلى تسليم البناء يبطل حظي الذاتي في الجنس والفصل]

لِصِدق تَعريف الإشَارات عليه، ضَرورة أنهما يُسيرانها عمَّا يُشاركها في الوجُود، وإن لم يُميّزاها عما يُشاركها في الجِنس.

وعلى ما في «الشِّفا» كُل منهما جِنس ولا فَصل يبطُلُ حَصر الذاتي في الفَصل والجِنس، على البناءِ المَذكور[1]، وقد استدلّوا على استماعِ تَركب المَاهية من مُساويين.

فإن كَان ماهيّة، لا يَخلو إما أن تكُون جَوْهرًا أو عَرَضًا، فإن كَانت جَوْهرًا فهو جِنس لها، وإلا كانَ أحدَ التسعةِ أو الثلاثةِ -على اختلافِ المَذهبين- جنسًا لها.

وعلى كُل حالٍ فلم تُركب من أمرينِ مُتساويين، فإن فرضتْ من الأجناسِ العَالية فالجَوهر مثلًا لو تركّب من أمرينِ، فأحدُهما إما جَوْهر أو عَرَض لا سبيلَ إلى الأَول، إنما يلزم من تَركب الشّيء ومن نفسِه أم كان جوهرًا مطلقًا، فيكُون الكُل غَير الجُزء ويتقدّم الشّيء على نفسِه، وهو كَون الشّيء وجُزء الجُزء في نَفسه.

فإن كان جوهرًا مخطوطًا لأن الجَوهر المُطلق جُزء منه، ولا إلى الثاني وإلا لكانَ الجَوْهر عرضًا لصدقِه على الجَوْهر بالمُوَاطأة، إذ الكَلام في الأجزاءِ المَحْمولة.

واستضعفَه شارحُ «المَطَالع» بأنَّا لا نسلِّم انحصَار المُمكنات في المَقُولات[2]، بل صَرحوا بخلافِ سلّمناه لكِن نمنعُ جِنسيتها لما تحته ولا دليلَ لهم على ذلك سلّمناه، لكِن قَوله: جُزء الجَوْهر إما أن يكُون جوهرًا أو عرضًا، إما أن يريدُوا به أن الجَوْهر أو مَفهوم العَرَض، وإما أن يريدُوا به مَصدوقها.

فإن كَان الأوّل، فلا نُسلم الحَصر [30/ ب] لجوازِ أن يكُون مفهومُه مغايرًا لمَفهومي الجَوهر والعَرض، فإن جَميع المُمكنات لا يَنحصر في المَفهومين.

---

[1] الطرة: [؟ على الاستدلال على منع تركب الماهية من أمرين متساويين واستضعاف شارحي المطالع لذلك]

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:85).

وإن كان المُراد الثانِي، فلا نسلّم أن الجُزء لو كان جوهرًا مخصوصًا لزم أن يكُون الشّيء جزءَ الجزءِ نَفسه، وإنما يَلزم لو كان ذاتيًّا وهو مَمنوعٌ، فإن الصّدق أَعم من أن يكُون صِدق الذّاتي والعَرَضي، ولا يلزمُ من وجُودِ العَام وجودُ الخَاص، اهـ -وهو ظاهرٌ-.

وقد ذكرُوا وجهًا آخرَ -وهو: أنه لا بُد في أجزَاء المَاهية الحَقيقية من احتيَاج إلى البَعض، واحتيَاج كُل إلى الآخَر-.

ورُدَّ: احتيَاج أحدِهما فقَط تَرجيح بلا مُرجِّح، لأنهما ذاتيّان مُتساويان.

وأُجِيب: يمنع لزُوم الدَّور لجَواز احتيَاج كُل لأن الآخَر بوجهٍ آخرَ، كالهُيولى تحتَاج إلى الصّورة من جهةِ أن بقاءَ الهُيولى بالصّورة، وتَحتاج إليها الصّورة في تشخُّصها، ومَنع لزومِ الترجيحِ بلا مُرجّح لجَواز أن يكُون في مَفهوم أحدِهما ما يَقتضي الاحتيَاج من غَير عكسٍ، لأنهما -وإن تساويَا في الصّدق- مُتغايران مفهومًا، وبأنَّا لا نسلِّم وَجه احتياجِ بعضِ الأجزاءِ المَاهية الحَقيقية أن بَعض إنما يَجب ذلك في الأجزاءِ الخَارجية المُتمايزة في الوجُود العينيّ، وأما في الأجزاءِ المَحمولة فلا، لأنها أجزاءٌ ذهنيةٌ لا تمايُزَ بينهما في الوجُود الخَارجين قطعًا.

قوله: (يَخْرُجُ عَنْهُ الشَّخْصَ...):

قال السيّد الشرِيف المُحقق: اعلمْ أن الشّخص لا يكُون مقولًا ومحمولًا على شيءٍ، بل يُقال: ويحملُ عليه المَفهومات الكُلية -فهو مَقول عليه، لا مَقول وكَيف- وحَمله على نفسِه لا يتصوّر قطعًا، إذ لا بُد في الحَمل الذِي هو النّسبة أن يكُون [ولا بُد على أن الشّخص لا يكُون مقولًا ومحمولًا على شَيء بل يُقال] بين أمرينِ مُتغايرين، وحَمله على غَيره إيجابًا مُمتنع.

وأما قَولك: هذا زَيد، فلا بُد فيه من التّأويل، فإن هَذه إشَارة إلى الشخصِ المُعين، فلا يُراد بزيدٍ ذلك الشَّخص، وإلا فلا حملَ من حيث المَعنى، كما عَده بإيرادِ مَفهوم معنى زيدًا

وصَاحب اسم زَيد، وهَذا المَفهوم كُلي -وإن فُهِم انحصارُه في مَفهوم واحدٍ المَحمول- أعني: المَقول على كثيرينَ لا يكُون إلا كليًّا. اهـ.

ونقَل العلامةُ الدّوانِيّ[1] عن «المَدخل الأوسَط» لأبي نصرٍ الفَارابِيّ، وعن «الشِّفَا» لأبي عَليّ بن سِينا أن الحَمل في الكُلّي والجُزئي سواءٌ، قالَ: وما يُقال من أن الجُزء الحقيقيّ لا يُحمل على شَيء أَصله، لأن حَمله على نَفسه لا يُتصور [31/ أ] قطعًا، إذ لا بُد في الحَمل -الذِي هو النسبةُ- من أمرينِ مُتغايرين، وحَمله على غَيره إيجابًا مُمتنع.

فأقُول: فيه نَظر، إذ يجُوز حَمله على جُزئي مغايرٍ له -بحَسب الاعتبارِ- مُتَّحد معه -بحَسب الذاتِ- كما في: هذا الضّاحك وهذا الكَاتب، فإنهما مُختلفان -بحَسب المَفهوم- ومُتحدان -بحَسب الذاتِ- فإن ذاتَهما زَيد بعينِه، وكذا يجُوز حَمله على كُلي آخرَ في جُزئه، كقولِك: بَعض الإنسَان زَيد، اهـ.

وكذا بَحث فيه العَلامة القَبَّاني في «حواشي المُطوَّل» فقال -عند قوله: لأن الجُزئي الحَقيقي لا يكُون محمولًا البتةَ- ما نصّه: فيه بحث، لأن الحَمل في غير ما يكُون فيه أمرًا عدميًّا مُفسر باتحادِ التغايُرين ذهنًا -بحسبِ الوجودِ الخَارجي- فحيثُ يصدقُ هذا التعرِيف ينبغِي أن يصحَّ، ولا شكَّ أن التغايُر والاتّحاد من الجَانبين، فكما يصحّ زيدٌ ناطقٌ فيكم النّاطق زَيد بلا تأويلٍ.

---

[1] جلال الدين الدَّوَّاني (830هـ 918هـ = 1427 – 1512 /م) هو قاض، وفقيه شافعي، ومتكلم، ومفسر، وفيلسوف فارسي. شرح عدداً من الكتب المشهورة في الفلسفة والتصوف. ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها وقد تجاوز عمره الثمانين ودفن قريباً من قرية دوان. وله عدة تأليف في المنطق والحكم وعلم الكلام وغيرها. وفاته في كشف الظنون 184 ومواضع أخرى منه، وفاته سنة 907. في البدر الطالع (2/ 130): مات سنة 918 وقال السخاوي إنه في سنة 897 كان حيا، وكان عمره إذ ذاك بضعا وسبعين، فيكون قد عاش نحو تسعين سنة. في النور السافر 133: وفاته سنة 928 وعنه شذرات الذهب (8/ 0(160

اللهمّ إلا أن يُقال: ما ذكرَ خَاصة إضَافية للحملِ، فهو تفسيرٌ بالأعمّ لا بالمُساوي.

فإن قُلتَ: لا شكّ أن المُراد بالناطقِ ذَاته لكونِه موضوعًا، فيكُون حَمل زَيد عليه بلا تأويلٍ حَمل الشيءِ على نفسِه -وهو ليسَ بمُفيد-.

قُلتُ: لم لا يكُون التغايُر -باعتبارِ الوصفِ العُنوان- على أن عدمَ الصّحة غير عَدم الإفادةِ؟ اهـ.

وفي كِلا البحثينِ نظرٌ.

أما الأَول، فلأن حَمل هذا الكاتبَ على هذا الضّاحك بلا تأويلٍ لا نسلّم أنه مُفيد، ولا أن بينَ الطرفينِ تغايرًا بحَسب المَفهوم، إذ مَفهوم المَوضوع هو مَفهوم المَحمول بعَينه، وزيادَة كانت الأَول وضَاحك في الثانِي إنما تُفيد التغايُر بينهما لو لم تُقارنهما الإشارَة الحِسية، نعم بين مفهومينِ كانت وضَاحك تغايُر، وإلا أنه لا مَدخلَ لها في الحَمل لتغيّر الطرفينِ بدونِهما.

وكذا قولك: بعض الإنسَان زَيد، لا بُد فيه من التّأويل وإلا لَم يعد، إذ المُراد من المَوضوع ذَاته، فإن كَانت هي الشّخص المُعين فقد حُمل الشيءُ على نفسِه، وإلا بطَلَ الإيجابُ.

وأما الثّاني، فلأنه حيث كان المُراد من المَوضوع ذاته -لا مَفهومه الذي هو الوَجه العُنواني- لم يُعتبر ذلك التغايُر الطّارئ مَجلسه.

وهذا القَدر كافٍ في الفَرق بين: زيدٌ نَاطقٌ والنّاطقُ زيدٌ، وأما إن عدمَ الصحةِ غَير عدمِ الإفادةِ، [31/ ب] فصحيحٌ، غير أنه مَعلول له فحيث لا إفادةَ فلا صِحةَ، والله تعالى أعلمُ.

قوله: (فَهوَ جِنسٌ لَهمَا قَريبًا):

الضّمير المَجرور يعُود على الحَجر والمَاء، لا على الحَجر وشَيء كما قد يُتوهّم.

قوله: (وأمّا الفَصلُ فإنْ كانَ مُساوِيًا... الخ):

إنما اعتبرَ المُكاتبين القُرب والبُعد في الفَصل المُميز في الجِنس خَاصة، قال شارحُه القُطب: لأن الفَصل المُميز في الوجُود ليس مُحقق الوجُود، بل هو مَبني على احتمَال يُذكر: يُريد احتمالَ تَركب المَاهية من أمرينِ مُتساويين.

واعترَض عليه بأن قواعدَ الفنّ عامّة شاملةٌ للمفهوماتِ -سواءٌ كانت مُتحققة الوجُود أم لا-، فلا يكُون تَحقق الوجُود مقتضيًا لتخصيصِ البَحث، فالصّواب أن يُقال: الانقسَام إلى القَريب والبَعيد لا يُتصور في الفُصول المُميزة عن المُشاركات الوجُودية، فإن المَاهية إذا تُركت من أمرينِ مُتساويين كانَ تمييزُ كل واحدٍ منهما للمَاهية كتمييزِ الآخرِ لها، فلا يُمكن عَد بعضها قريبًا وبعضها بعيدًا.

وأجابَ السيّد المُحقق بأن الاقتصارَ على ما ذكرَ أَولى، فإن تَحقق الوجُود يقتضِي زيادةَ الأعشاء فربما يقتصرُ في بعض المَباحث على ما ذكرَه، وتُحال مَعرفته على المُقايسة به، وأما التّعريفات فالأولى بها شُموله للكل.

وإذا علمتَ هذا، فاعلمْ أن القربَ والبُعد في الفُصول الجِنسية باعتبارِ التميزِ المُشاركات والجِنس الغَريب أو البَعيد، فإن كَانت يميّز المَاهية عن مُشاركاته في الجِنس القَريب، فهو فَصل قريبٌ كالناطقِ للإنسانِ.

وإن كان يميّزها عن مُشاركاتها في الجِنس البَعيد، فهو فَصل بَعيد كالحساسِ للإنسانِ.

وإن كان تَمييزها -والأوّل مساوٍ والثانِي أعم- فهذا معنى القُرب والبُعد في الفَصل الجِنسية لا غير -وهُو الذِي ذكرَه القُطب وغيره-.

وإلى الغريبِ أشارَ المُصنف، فقوله: فإن كان مساويًا للماهيّة وكان هو تَمام المُميز لها، فهو فَصل قريبًا.

وإلى البعيدِ أشارَ بقوله: وإن كان أعمَّ، والفَرض أنه فَصل... إلخ.

وأما الفُصول الوجُودية باعتبارِها كما تسبق مَبني على تركيبِ المَاهية من مُتساويين، وكذا اعتبَار [32/ أ] القُرب والبُعد فيها مَبني على ذلك، خلافًا لمن زعمَ أنه لا يُتصور فيها الانقسَام إلى القَريب والبَعيد، وبيانُه أن كُل واحدٍ من المتساويينِ فَصل قَريب للمَاهية، ثم إن تَركب أحدُهما من مُتساويين كذلك كُل واحدٍ من جُزئيه فصلًا قريبًا وفَصل فَصل للمَاهية بعيدًا منها بمَرتبة وهكذا ما تَسلسل.

وإن شئتَ أن يتضحَ لك ذلك فقد رآه الإنسَان مثلًا تَركب من مُتساويين -وهما الناطِق والضّاحك مثلًا- فيكُون أحدُهما -وليكُن هو النّاطق- مساويًا لماهيةِ الإنسانِ وفصلًا قريبًا لها، إذ هو تَمام مُميزها.

ثم قرّر أنه مُركب من مُتساويين أيضًا -وهما العَاقل والمُتفكّر- فيكُون أحدهما فَصل للناطقِ مساويًا له، وما بضرُورة يكُون مساويًا لمَاهية الإنسَان، لأنه مساوٍ لمُساويها.

ويكُون فصلَ فصلٍ لها، إذ هو جُزء جزئها، ثم قدّم أن العَاقل مثلًا تركّب من ذكره ومُتفطن، فيكون أحدُهما: فصلًا للعَاقل، وفَصلَ فصلٍ للناطقِ، وفصلَ فصلِ فصلٍ للإنسانِ.

فهو قَريب من العَاقل لكَونه جُزء وتَمام مُميزه، وبَعيد من النّاطق بمَرتبة لكَونه جزءَ جزئِه، ومِن الإنسانِ بمَرتبتين لكَونه جزءَ جزءِ جزئِه، وبتعدّد الإضَافات تَزداد مَراتب البُعد.

وإلى هذا يُشير المُصنف أيضًا بقَوله: وإن كانَ مساويًا للمَاهية -ولم يكُن تَمام المُميز له ومساوٍ له-.

فقَوله: (فإن كان مساويًا للماهيّة... إلخ):

تَتنزل على الناطقِ في المِثال المُقدر.

وقوله: (وإن كان مساويًا... الخ):

يَتنزل على العَاقل وعلى الذكرِ مثلًا.

ثم قوله: (فإن كان تمامَ المميزة... الخ):

يرجعُ إلى الأَول.

وقوله: (وإلا فهو جزء من...):

يرجعُ إلى الثّاني.

وقَد ظَهر التّقرير أن قَوله: (إن كانَ مساويًا للمَاهية وكان تَمام... إلخ):

يصحّ باعتبارِ فصلِ الجِنس وفَصل الوجُود.

وقوله: (إن كانَ مساويًا لها ولم يكن تمام... الخ):

إنما يصحّ باعتبارِ فصلِ الوجُود، إذ ليسَ هذا مَعنى الفعلِ في الفُصول الجِنسية كما تقدّم، بأن قِيل ما تقدّم هو في فصلِ الجنسِ -من حَيث هو- وكَلامه الآنَ في فَصل الجِنس -من حَيث كونُه مساويًا- والمعنى: أنّه إن كَان تمَام المُميز [32/ ب] فقَريب وإلا فبعيدٌ.

فلو فُرض تركّب الناطقِ -الذِي هو فَصل جِنس للإنسانِ وما ولدَ وقَريب منه لكَونه تَمام مُميزة من جِنس كالمُتفكر وفَصل كالقوّة- لكَان فَصله الذِي هو القُوة مثلًا مساويًا للإنسانِ وجزءًا من مُميزه، فيكُون فصلًا للإنسانِ بعيدًا منه بمَرتبته، وهو فِعل جِنس.

ثم لو فُرض تَركب القُوة من جِنس كالكَيفية وفَصل كالراسِخة، لكَان هذا الفَصل وهو الراسِخة مساوٍ للإنسانِ، وجُزء جزءِ مُميزة، فيكُون فصلًا له بعيدًا بمَرتبتين، والفَرض أنه فَصل جِنس أيضًا -وهذا مَعنى كلامِ المُصنف- وبه يكُون كلامُه جاريًا على نسقٍ واحدٍ.

فالجَواب: أن هذا هو ظاهرُ كلامِ المُصنف كما قُلت، وبه اعتبرَ كَثير من الناسِ، وليس بسديدٍ لوجهينِ:

أحدُهما: أن الكَلام في الفَصل المُساوي -وهو ما يُميز المَاهية عن مُشاركتها في الجِنس القَريب- فهو يعتبرُ فيه القُرب والبُعد حتى يكونَ كُل من الفصلينِ القَريب والبَعيد مميزًا للمَاهية عما يشاركُها في الجِنس القَريب، وليسَ الأمرُ هكذا في الفَرض المَذكور، لظهورِه أن القوةَ والراسخةَ مثلًا لا يميزُ أن الإنسانَ عن مُشاركته في الحَيوان، بل عما يشاركُه في المُتفكر والقُوة.

ثانيهما: أن ما ذكرَ -في بيانِ اعتبارِ القُرب والبُعد في الفُصول الجِنسية المُساوية- مَبني على تركُّب الفَصل من جِنس وفصلٍ، وجِنس الفصلِ غيرُ معقولٍ -كما صَرح به في «شرح المَطَالع»[1]-، وذلك لأنه لو كَان للفَصل جِنس لكانَ مشتركًا بين المَاهية ونَوع ما، تحقيقًا للاشتراكِ والجِنسية.

فإن كَان تمامُ المُشترك بينهما فيكُون جنسًا للماهيّة، وإن كان بعضًا من تمامِ المُشترك يكُون فَصل جِنسها، ولا شيءَ من أجزاءِ الجِنس بداخلٍ في الفَصل، وإلا لم يكُن المَجموع فصلًا بل يكُون الفَصل في الحَقيقة الجُزء الأخِير، وأيضًا الفَصل عَارض للجِنس، فلو كانَ من الجنسِ داخلًا فيه لم يكُن ذلك الجُزء عارضًا، لامتناعِ عُرُوض الجُزء للكلِ فلا يكُون العَارض بتمامِه عارضًا، وإنما لو دخلَ الجِنس أو جُزء منه في الفصلِ لزمَ التّكرار في الحَدّ التامّ وأنه باطلٌ.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:66).

قوله: (ولا بُدَّ أنْ ينتهيَ... الخ):

أي لِئلّا يكُون لكُل فصلٍ فصلٌ، فيؤدّي إلى ما ذكرَ من التسلسُل[1] وتَركب [33/أ] المَاهية من أجزاءٍ لا تَتناهى، وأنتَ خَبير بأن هذا إنما يجُوز في المَاهيات الحَقيقية، وإلا بالتسلسُل في الأمورِ الاعتباريةِ لا محذورَ فيه.

فالمَاهية المُركبة الحَقيقية -سواءٌ كانتْ خارجيةً أو عقليةً- لا بُدَّ أن تَنتهي إلى بَسيط -كما ذكرَ-.

ويزادُ في العَقلية أنها لو لم تنتهِ إلى بسيطٍ لزمَ معللٌ آخرُ، ومن تعقّل ما لا يتناهَى، وأنه صحّ إذا كانَ في زمنٍ مُتناهٍ، فلا تكُون المَاهية المَعقولة معقولةً، لكن هذا إنما يقعُ -كما في «شرح المَوَاقف»- في المَاهية المَعقولة بالكُنهِ.

قوله: (وهو اللازم البيّن أعلم أو لزوم شيءٍ لشيءٍ):

إمّا أن يكونَ بحسَب الوجودِ الخارجِي علَى مَعنى أنّه يمتنعُ وجودُ الثّاني في الخارجِ منفكّا عن الأوّل كالحدوثِ[2] الذّهني على مَعنى أنّه يمتنعُ حصولُ الثّاني فِي الذّهن مُنفكا عن حصولِ الأوّل فيهِ، أيْ لَا يُدرَك بدونهِ [ ][3] لزوما ذهنيًا، وأمّا بالنّظر إلى الماهياتِ من حيثُ هيَ هيَ بمعنَى أنّه يمتنعُ أنْ تُوجدَ بأحدِ الوُجودَينِ مُنفكّة عن ذلكَ اللّازمِ وهذَا هُو اللُزومُ للمَاهيةِ فإنْ قيلَ لمَ لَا يكونُ لزومُ المَاهيةِ ذهنيًا مع أنّها لَا تبدَأ عنهُ في الوجُود الذّهني فيكونُ بينًا بالمعنَى الأخصّ فلَا ينقسمُ إلى بيّنٍ وغيرهِ.

---

[1]) الطرة: [التسلسل في الأمور الاعتبارية لا محذور فيه]

[2] الطرة: [أنواع اللزوم للجسم ويسمى لزوما خارجيا. وإما أن يكون بحسب الوجود الذهني]

[3] () غير مقروء.

أُجيبَ بأنّ الوجودَ هو اتصافُ الماهيةِ باللّازمِ في وُجودِها الذّهنِي لَا إِدْراكِ اللّازمِ والشّعورِ بهِ بلْ إنْ كَانَ بحيثُ يلزمُ من تصورهَا تَصوّرهُ كانَ بَائِنًا وإلّا فَلا.

تمّ مبحثُ الكُليّاتِ بتوفِيقِ اللهِ سبحانهُ.

المُعرِّفات

قوله: (المُعَرِّفُ لِلْحَقِيقَةِ مَا مَعْرِفَتُهُ سَبَبُ... الخ):

هذا التعريفُ في بيانِ تعريفِ صاحب «الجُمَل»، إذ قالَ المُعرّف لشيءٍ: ما مَعرفتُه سببُ مَعرفتِه، إلا أنه عبّر بالشيءِ فسلَم من خُروج المَعروف المَعدومات، إذ لا ماهيةَ لها ولا حقيقةَ، وإنما لها مَفهومات، فله حُدود اسميّة.

قال ابن سِينا في «النَّجَاة»: لا حَدَّ في الحَقيقة لِما لا وجودَ له، إنما ذلكَ قَول يشرحُ الاسمَ، ولقائلٍ أن يقولَ: لا يردُ هذا على المُصنف، لأنه إنما عرّف المُعرّف للحقيقةِ لا مطلقًا، ثم إن المَعرفة -لغةً-: هي تصوُّر الشيءِ من غيرِ اعتبارٍ، وحصولُه عن جهلٍ أو تذكُّره بعد غفلةٍ، فمتى أُطلقَ لَفظُ المَعرفة وأُريد به التصوُّر عن جهلٍ، كان إطلاقًا للكُلي على جُزئيه، وكذلكَ إن أُريد به تصوُّر الشيءِ أن تذكُّره بعد غفلةٍ عنه. [33/ ب]

فمَقولية لَفظ المَعرفة عليها لا بالاشتراكِ ولا بالحقيقةِ والمجازية بالتواطُؤ أو بالتشكِيك- وهذا التعرِيف: هو تعريفُ الأقدمينَ- وأرادُوا بالمعرفةِ تَصور الشيءِ بحقيقةٍ أو بوجهٍ.

ولما كان هذا صادقًا على التعريفِ بالأعمّ، عدلَ عنه الكَاتبِيّ وغيرُه من المُتأخرين، وقالُوا: المُعرف للشيءِ: هو الذي يلزمُ من تصوُّره تَصور ذلكَ الشيءِ أو امتيَازه عن جَميع ما عدَاه، فاعتبرُوا في المُعرف أن يكونَ موصلًا إلى كُنهِ المُعرف، أو يكونَ مميزًا عن جَميع ما عدَاه من غَير أن يوصلَ إلى كُنهٍ.

وكذا حكمُوا بأن الأعمّ والأخصّ لا يَصلحان للتعريفِ أصلًا على ارتضاء عدم المساواة بين المعرَّف فتحًا ومطلق المعرِّف كسرًا وإنما ذلك شرطٌ في التالِي.

قال السيِّد: والصَّواب المُعتبر في المُعرف كونه موصلًا إلى تَصور الشيءِ إما بالكُنهِ أو بوجهٍ ما -سواءٌ كانَ مع التصوُّر بالوجهِ يُميزه عن جَميع ما عدَاه، أو عدَاه، أو بَعض ما عدَاه- إذ لا يُمكن أن يكُون لا شيءَ متصورًا -مع عدمِ امتيازِه عن بعضِ ما عدَاه-.

وأما الامتيازُ عن الكُل فلا يَجب، ولا شكَّ أنه كما يكُون تصوُّر الشيءِ بالكُنهِ -لا سيما محتاجًا إلى مُعرِّف- فذلك تَصوره بوجهٍ ما -سواءٌ كان مع امتيازِه عن جَميع ما عدَاه أو عن بعضِه- فيكون كليًّا، فتصوُّره بوجهٍ أعمّ أو أخصّ إذا كان كليًّا لا يثبتُ إلا بالأعمِّ أو الأخصِّ، فهما يصلحانِ للتعريفِ بالجُملة، اهـ.

وقبله اعترضَ مَذهب المُتأخرين القُطب في «شرح المَطَالع»[1] قائلًا: هذا تَخصيص فصلِ النظرِ فيما هو أخصّ من القولِ الشّارح، وتَخصيص اصطلاحِ القَوم الذِي تلقّاه العُقول بقَبول بلا ضرورةٍ تدعو إليه في قُوة الخطأِ عند المُصلحين.

قال: فإن التّصورات الكُلية كما تكُون بوجهٍ خاصّ، كذلك ربما تكُون بوجهٍ عام ذاتيّ أو عَرَضي، فكان به أن لو لم يكُن معرفًا فلا بُد من وَضع بابٍ آخرَ يُقيد التّعليم فيه، ذلك لأن المَنطق جَميع ظرف الاكتسَاب، وإن كان معرفًا لم يَصلح اعتبَار التّمييز عن جميعِ الأَغْيار في رسمِه.

ونقلَ من كلامِ الشّيخ في أَوائل كِتاب «البُرهان من الشِّفا» ما يدلّ على ذلك، وبه تعلمُ أن المساواةَ ليست شرطًا في مُطلق التعريفِ، بل في التّعريف التامِّ، فتَفريع المُصنف وجُوب المساواةِ على هذا التّعريف لا يَصح.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:102).

قوله: (لكنّ المفاد [34/أ] بالتعريف هي التّصورات):

شكّك بعضُهُم في إكتِسَابِ التّصوّراتِ بوجْهَينِ:

أحَدُهُما: أنّ المطلوبَ إمّا أن يكونَ معلومًا أمْ لَا، وأيًّا مَا كانَ يمتنِعُ طَلَبُه أمّا الأوّلُ فلتحَصّلِ الحاصلِ.

وأمّا الثّانِي: فلأَنّ الذّهنَ لَا يتَوجّهُ نحوَ مَا لَا يشعُرُ بهِ فإنْ كانَ مَعلومًا من وجه محمولا من آخر فكذلكَ يمتنِع طلبُ الوجهِ المعلومِ لحصولهِ والمجهُولُ لعدمِ خطورِه.

قال القُطب[1]: ولا شكَّ في ورُود هذا في المَطالب التّصديقية أيضًا، فلا وجهَ لاختصاصِه بالتَّصوُّرات اهـ.

وقد اعترَض بعضُهم هذا الوَجه، بأن قولهم: كل مَعلوم يَمتنع طَلبه، وكل غير مَعلوم يَمتنع طَلبه، لا يَجتمعان على الصّدق، بل صِدق واحِدهما يَستلزم كَذب الأخرَى، لانعكَاس عَكس نقِيضها إلى مُنافي الأخرى.

وبيانُه أن الأُولى تَنعكس بالنّقيض إلى قولنا: كل ما لا يَمتنع طلبه لا يكون معلومًا، وهذا ينعكِس بالمُستوى إلى بعض ما لا يكون معلومًا لا يَمتنع طَلبه، وهو مُنافٍ للثانية وكذا في الثانية، ولأن عَكس نَقيض أحدِهما يَنتظم مع الأخرَى قياسًا ينتجُ كل ما لا يَمتنع طَلبه صحّ.

وأُجِيب بأن لا نسلّم عَكس الأُولى بالنّقيض، لأن المُوجبة تَنعكس به مُوجبة سلّمناه، لكِن مَورد الشّك هكذا التّصور، إما تصوّر مَعلوم أو غير معلومٍ، والأَول يَمتنع طَلبه كالثانِي، وحينئذٍ لا يَنعكس عكس نَقيض الأولَى إلى مُنافي الثانية، إذ هو قولك: كل ما لا يَمتنع طَلبه لا يكون تصورًا معلومًا.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:105).

ويَنعكس بالمُستوى إلى بعض ما لا يكون تصورًا معلومًا لا يَمتنع طَلبه، وهذا الثانية القَائلة: كُل تَصور غير مَعلوم يَمتنع طَلبه، لأن التّصور غير المَعلوم أخصّ من غَير التصور المَعلوم، ولا مُنافاةَ بين إيجابِ الشيءِ لكُل أفرادِ الأخصّ، وإيجابِ نقيضِه لبعضِ أفرَاد الأعمّ، وكذا في الثانية.

وأيضًا لا ينتظرُ عكس نَقيض أحدِهما مع الأخرَى قياسًا منتجًا، لعدم اتّحاد الوَسط، قال صَاحب الكشفِ والأشكَال: عَام الوُرود على كل قياسٍ حملَ منه مَحمول واحِد على مُتقابلين، وهذا الجَواب مُختصر بما إذا كان لذاتٍ كالتصور صِفتان [34/ب] متقابلتانِ، كالعِلم وعدمه، ويكون المَوضوع في إحدَى القَضيتين الذّات مع إحدَى الصّفتين، وفي الأخرَى الذّات مع الصفةِ الأُخرى، أما إذا كان المَوضوع نَفس الصّفتين -بلا تَحقق قَدر مُشترك بينهما- لم يَصلح هذا جوابًا له.

واعترَضه القطب[1] بأن المُنفصلة في ذلك القِياس لا بُد أن تَشتمل على ما وضِع للمُتقابلين، فإذا قيّد بذلك الموضوع فيها وفي الجُملتين فدفع الإشكَال، فإذا قُلنا: كل (ج) إما (ب)، وإما ليس (ب)، وكل (ب)، أو كل ما ليس (ب).

أو أردنا وجهَ التخلُّص عنه نقُول: كل (ج) إما (ج ب)، وإما (ج) ليس (ب)، وكل (ج ب) فهو، أو كل (ج) ليس (ب)، فهذا ينتجُ المَطلوب.

قال: والجَواب عن الشك أنَّا لا نسلّم أن المَطلوب إذا كان مجهولًا من وجهٍ معلومًا من وجهٍ، يَمتنع طَلبه بالوَجه المَجهول، وإنما يكون كذلك لو كان الوَجه المَجهول مجهولًا من كُل وجهٍ، وليس كَذلك اهـ.

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:106).

ونحوه في «المواقف» الوَجه الثّاني: أن تعريفَ الشيءِ: إما بنفسِه، أو بجُزئه، أو بخارجٍ عنه، أو بمُركب من داخلٍ وخارجٍ والكُل صحّ.

فالتَّعريف صحّ: أما بنَفسه فظاهرٌ.

وأما بجزئِه فلاستحالةِ أن يكونَ بجَميع أجزائِه لأنها نَفسه.

وببعضها لأن معرفَ الكُل معرفٌ لكل جُزء منه، وإلا لم يكُن معرفًا له.

وأما بالخَارج فلأن العِلم باختصاصِه يتوقف على العِلم به وبكُل ما عدَاه، وفي الأَول دَوْر وفي الثاني إحاطةُ العقل بما لا يتَناهى.

وأما بالمُركب فلأنه بالخَارج أيضًا.

وأُجِيب بأَنَّا لا نسلّم أن التعرِيف ببعضِ الأجزاء صحّ.

قَولكم: لأن مُعرف الكُل مُعرف لكُل جزءٍ.

قلنا: لا نُسلمه لجَواز كَون الجُزء غنيًّا عن التعريفِ، أو مكتسبًا، أو مكتسبًا عن مُعرف آخَر، والمُمتنع مَعرفة الكُل بدونِ معرِفة أجزائِه -لا بدونِ تَعريفها- ثم لا نُسلم امتِناع تَعريف الشيء بجميع أجزائه.

قَولكم: لأنها نَفسه.

قلنا: نعم، ولكن معنى تَعريف الشّيء بجَميع أجزائه أن تصوّر الأجزَاء عِلّة لتصوره، وذلك جَليٌّ.

وحينئذٍ الأول: أن يتعلقَ تصوّر وَاحد بمَجموع الأجزاء -فهذا الاعتبَار تصوّره نَفس تصوّر الشيءِ-.

الثاني: أن تَتعلق تصوّرات مُتعددة بالأجزاء كل جزءٍ تصوّر -وهذا هو المَجعول عِلةً لتصوّر الشيءِ، وليس فيه تَصور الشيءِ بنَفسه-.

ثم لا نُسلم امتناعَ التعرِيف بالخَارج، فذلك يَتوقف [35/أ] على العِلم باختصاصِه، قلنا: لا نُسلم بل على اختصاصِه في نفس الأمر سلّمنا، لكن لا نُسلم ما ذكرَ من الدَّوْر والإحَاطةِ، لعَدم توقُّف العِلم بالاختصاصِ على تَصور المَاهية بالجهةِ المَطلوبة من التعريفِ، أو على تَصور ما عدَاها مفصلًا، وإنما يتوقّف على تَصورها بوجهٍ ما، وتَصور ما عدَاها إجمالًا.

قوله: (عَلَى أَنَّ مِنْ أَهْلِ النُّطْقِ مَنْ يَمْنَعُ كَوْنَ المُعَرِّفِ مُفْرَدًا):

هذا هو المَنقول عن ابن سِينا، لكن ذكر السيّد تبعًا للقُطب أن الحَق: هو أن التّعريف بالمَعاني المُفردة جائزٌ عقلًا، فيكُون هنالك حركةٌ واحدةٌ من المَطلوب إلى المَبدأ الذِي هو مَعنى بَسيط يستلزِم الانتقالَ إلى المَطلوب من غير حاجةٍ إلى قَرينة، إلا أنه يَنضبط انضباطَ التعاريفِ بالمَعاني المُركبة، ولم يكُن أيضًا للصناعةِ بالمَعاني المُركبة، ولم يكُن أيضًا للصناعةِ والاختيارِ فيه مَزيد مَدخل لم يلتفتوا إليه قالَ: وهذا التّحقيق ما نُقلَ عن ابن سِينا.

قوله: (لِأَنَّ المُعَرِّفَ إِذَا ذُكِرَ لِلسَّامِعِ لَيْسَ المَقْصُودُ فِيهِ):

والصوابُ أن يقول: فإن المُعرف لا بُد أن يكونَ معروفًا للسّامع، وإلا لكان تَعريف مجهولٍ وهو لا يُفيد.

قوله: (وَيُؤْتَى بِهَا مَحْمُولَةً عَلَى المُعَرَّفِ):

توهَّم بعضُهم من هذا الكَلام -مع ما بعدَه من قوله: فيَحصل بسببِ ذلكَ ما يكُون مجهولًا، وقوله: وهو كَون تلك المَعقولات... إلخ- أن المقصودَ من التعَاريف هو بيانُ ما جُهل من نِسبة اللفظِ إلى مُسماه.

وكذا توهّم هذا المَعنى من كَلام سعد الدين في «شرح الشَمْسية»، وكان هذا المُتوهم لم يقفْ على كلامِ القَرَافيّ شارح «المَحْصول»، فإنه خرجَ بهذا المَعنى فقالَ ما نصّه[1]: إذا قُلنا في حَد الإنسانِ هو الحَيوان الناطِق، يجبُ أن يكُون الإنسَان عالمًا بحَقيقة الحَيوان، والنّاطق حِينئِذٍ يكون عارفًا بحقيقةِ الإنسانِ قطعًا.

فلم يبقَ التعريفُ إلا في بيانِ نسبةِ اللفظِ لمُسماه، كأنه سمعَ لَفظ الإنسانِ فعلِم أن له مُسمى ما ولم يعلَم تَفصيله فيبسطُ ذلك الإجمَال.

وقلنا له: هو الحَيوان النّاطق، فلو كَان جاهلًا بالحَيوان أو بالناطِق لبطلَ حَدُّه، لوقوعِ المَجهول فيه، وكذلك جَميع الحُدود، اهـ.

وفيه نظرٌ إذ مُقتضاه انحصارُ الطالبِ الاكتسابيَّة في التصدِيقات، وأول التعرِيف كُلها لفظيّة، وليس كذلكَ بل الجَواد التّعريف على ضَرْبين: حقيقيّ، ولفظِي، وأن الأَول لا تصديقَ فيه ولا حُكم بل هو تصوير ونَفس في صَحيفة [35/ ب] الذّهن، فالحَمل فيه لَفظي الحَقيقي، وإذًا لا يتوجَّه إليه منع إذ ليس بدعوَى، ولا يمكن الاستدلالُ عليه ولا يُقتنص ببرهانٍ.

قال السيّد الشّريف في «شرح المواقف»[2]: اعلمْ أن التعريفَ الحَقيقي الذِي يُقصد به تَحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصوُّر رأي، ينقسمُ إلى قِسمين:

أحدهما: ما يُقصد به تصوُّر مَفهومات غير معلومةِ الوجودِ في الخَارج وسبقني تعريفًا بحَسب الاسمِ، فإذا علم مثلًا مَفهوم الجِنس[3] -اصطلاحًا- وأُرِيد تصوّره يوجبهَا كمل فإن

---

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول» للقرافي (1121/3).

(2) «المواقف» (179/1).

(3) [على هذا الكلام الصريح في أن الحمل في التعريفات الحقيقية لفظي لا حقيقية]

فصلَ نَفس مَفهومه أجزَائه كانَ ذلك حَدًّا له اسميًّا، وإن ذكرَ في تعرِيفه عَوَارضه كان ذلك رَسْمًا له اسميًّا.

والثاني: ما يُقصد به تَصور حَقائق مَوجودة وسِيقَ لي تعريفًا بحسب الحقيقية: إما حَدًّا، أو رسمًا.

وكِلا هذين القسمينِ لا يتّجه إليه منعٌ، لأن المُتصدي لهما بمنزلٍ في نَفائس فَيغشَ لك في ذِهنك صُورة مَفهوم أو مَوجود، فإنه إذا قالَ مثلًا: الإنسَان حَيوان نَاطق، لم يَقصد به أن يَحكم على الإنسَان بكونه حيوانًا ناطقًا، وإلا لكان مصدقًا لا تصورًا، بل أراد بذكرِ الإنسانِ أن يتوجّه ذِهنك إلى مَعرفة بوجهٍ ما، ثم شرعَ في تصويرِه بوجهٍ أكمَل.

فليسَ بين الحُدود حُكم حتى يمنعَ، فلا يصحّ أن يُقال: لا نسلّم أن الإنسانَ حيوانٌ نَاطق، فإن ذلك يَجرى مَجرى أن يُقال للكَاتب: لا نسلّم كتابتَك، نعم يصحّ أن يُقال لا نسلّم أن هذا حَدّ للإنسانِ، أو أن الحيوانَ جنسٌ له، والنّاطق فَصل إلى غَير ذلك، فإن هذه الدَّعاوَى صادرةٌ عنه ضِمنًا وقابلةٌ للمنعِ.

فإذا أُرِيد دَفعه صعُب حَدًّا الاعتباريَّة، وكذا متّجه على الحَدّ النَّقض والمُعارضة.

فإذا قِيل مثلًا: العِلم ما يَصح من الموصفِ به أحكامُ الفِعل.

فيُقال: هذا مَنقوض بالعِلم بالواجباتِ والمُستحيلات اتّحاد وجُود العِلم بهما المُتعلّق، ففيها عشرَة ببُطلان حَدّه وفسادِ نعتِه، وإلا فلا.

ويُقال أيضًا: هذا مُعارض بأنه الاعتقادُ المُقتضي لسكونِ النفس.

فإن سَلم الحَدّ الثاني بكُل حَدّه، وإلا فَلا؛ إذ لا تعاقدَ بين مَفهومي هذين الحَدّين، بل كُل منه مَفهوم على حِدَةٍ.

أما إذا قِيل: الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ، وأُريد أن هذا مدلولُه -لغةً واصطلاحًا- [36/أ] كانَ هذا التَّعريف لفظيًّا، وحكمًا قابلًا للمنعِ الذِي يرفعُ بمُجرد نقلٍ أو وجودِ استعمالٍ، اهـ.

فصرّح بأن التعاريفَ الحَقيقية لا يُقصد بها الحُكم على المُعرف، ومن ثم لم تكن دَعاوَى ولا تَقبل المَنع ولا تُكتسب ببرهانٍ، وهو التحقيقُ.

ومن كَلام أبي عليٍّ في «النجَاة» ما نصه: لا يُمكن اكتسابُ الحَدّ بالبرهانِ لأنه لا بُد حينئذٍ من حَدّ أوسطُه مساوٍ للطرفينِ، لأن الحَدّ والمحدودَ متساويانِ، وذلك الأوسطُ لا يخلُو إما أن يكون حَدًّا آخرَ، ويكون رسمًا وخاصة.

فأما الحَدّ الآخر، فإن السؤالَ في اكتسَابه ثابتٌ، فإن اكتُسب بحَدّ ثالثٍ فالأمر ذاهبٌ إلى غير نهايةٍ، وإن اكتُسب بالحَدّ الأوّل فذلك دَوْر، وإن اكتُسب بوجهٍ آخرَ غير البرهانِ لم يُكتسب به هذا الحَدّ، على أنه لا يجوزُ أن يكون لشيءٍ واحدٍ حَدّان تامانِ -على ما سنوضّح بعدُ- وإن كان الرّابطة غير حَدٍّ، فكيف صار ما ليس بحَدّ أعرف وجودًا للحُدود؟ ومن الأَمر الذاتيّ المُقدر له وهو الحَدّ حتى يُكتسب به؟ هذا كلامُه، ونحوُه للغَزالي في «المِعْيار» وغيره.

قوله: (وَيشْمَلُ التَّعْرِيفَ بِاللَّفْظِ المُرَادِفِ):

فيه نَظَر، فإن التعريفَ المَذكور إنما هُو لمُعرف الحَقيقة -أي التّعريف الحَقيقي- وأما اللفظِي فليس بحَقيقي بل اسمِيّ.

والفَرق بين الاسميّ والحَقيقي: أن الأوّل يفيدُ تمييزَ ما وضِع اللفظُ بإزائِه، والثاني يفيدُ تصويرَ الماهيَّة في الذهنيّ.

فإن قِيل: ما وضِع الاسمُ بإزائِه هو الحَقيقة، وحينئذٍ فالكُل حقيقيّ، ولا اعتراضَ.

قلنا: إن أُريد بعض ما وضِع الاسمُ بإزائه حَقيقة فمُسلَّم، غير أنه لا يفيد في تَناول تَعريف المُصنف المُعرف الاسمِيّ، لأن قَيد الحقيقةِ مُعتبر في التعاريف، فالمعنى ما مَعرفته سَبب

لمَعرفة تلك الحَقيقة من حيث كونها حَقيقة، فما وضِع الاسمُ بإزَائه لم يكن حقيقةً فلا إشكالَ في خُروجه عن تعريفِ المُصنف، وإن كان حقيقة مُميّزه إن مَيّزه من حيث كونه حَقيقة فهو تَعريف حَقيقة، وإن مَيّزه من حيث كونه مفهومًا للاسمِ فهو تَعريف اسميٌّ، ويَخرج عن تَعريف المُصنف أيضًا بالحَيثية المُعتبرة.

وقد قالَ الشيخ [36/ ب] سَعْد الدين في «التَّلْوِيح»[1] ما نصه: المَاهية إما أن يكُون لها تَحقّق وثُبوت مع قَطع النَّظر عن اعتبارِ العَقل أم لا.

الأُولى: المَاهية الحَقيقية أم الثالِثة في نَفس الأمْر، ولا بُد فيها من احتياجِ بعض الأجزَاء إلى بَعض، إذ كانت مُركبة.

والثانية: المَاهية الاعتباريّة -أي الكَائنة بحَسب اعتبارِ العَقل-.

فإذا اعتبرَ الواضعُ عِدّة أمورٍ فوضعَ بإزائها اسمًا من غير احتياجِ الأمُور بعضها إلى بعض، كالأصلِ المَوضوع بإزاءِ الشّيء، ووصفَ انتباهَ الغيرِ عليه، والفِقه المَوضوع بإزاءِ المَسائل المَخصوصة، والجِنس المَوضوع بإزاءِ الكُل المَقول على الكَثرة المُختلفة الحَقيقة، والنَّوع المَوضوع بإزاءِ الكُل المَقول للكَثرة المُتفقة الحَقيقة في جَواب: ما هو؟

والتّمثيل بالمُركبة من عِدّة أمورٍ لا يُنافي كون يفضل لمَاهيّات الاعتبَاريّة بَسائط، على أن الحَق إنما يُقال لها: الأمُور الاعتباريّة، لا المَاهيات الاعتباريّة.

إذا تمهَّد، فنقول ما يفعله الوَاضع ليضعَ بإزائه اسمًا إما أن تكون له ماهيّة حَقيقية، أو لا.

وعلى الأَول، إما أن يكون مُتعلقه نَفس حَقيقة ذلك الشيءِ أو وجُودها، واعتبَاراه بتَعريف المَاهيات الحَقيقية لمُسمى الاسمِ -من حيث إنها مَاهية حَقيقية- تَعريف حَقيقي يُفيد تَصوير المَاهيات في الذهنِ بالذَّاتِيّات كلها أو بعضها، أو بالعَرَضيَّات، أو بالمُركب منهما، وتَعريف

[1] «شرح التلويح على التوضيح» (14/1).

مَفهوم الاسمِ وما تَفعله الوَاضع، فوضع الاسْم بإزائِه لَفظ أشْهر، كقولِنا: الغَضَنْفَر الأَسَد، أو بلفظٍ يَشتمل [تعريف اسمي يفيد تمييز ما وضع الاسم بإزائه بلفظ... إلخ] على تَفصيل ما دَلّ عليه الاسمُ إجمالًا، كقولنا: الأصليُّ ما يَنبني عليه غيرُه.

فتَعريف المَعدومات[1] لا يكون إلا اسميًّا، إذ لا حَقائق لها مَفهومات.

وتعريف المَوجودات قد يكون اسميًّا، وقد يكون حقيقيًّا، إذ لها مَفهومات وحقائقُ.

قال: والتَّحقيق أن المَاهية الحَقيقية قد تُوجَد من حيث إنها حقيقة مُسمى الاسمِ ومَاهية الثانية في نفس الأمر، وتعريفها -بهذا الاعتبَارِ-: حَقيقي البتةَ، لأنه جَواب لما أتَى لطلبِ الحقيقةِ، وهي مُتأخرة عن حَلّ البَسِيطة المُطالبة، [37/أ] لوجودِ الشّيء المُتأخرة عن ما أَتى لطلبِ تفسيرِ الاسمِ وبيانُ مَفهومه.

وقد تُؤخَذ من حيث إنها مَفهوم الاسمِ، وتغفلُ الواضِع عند تَعقل الاسمِ، وتعريفها -بهذا الاعتبارِ-: اسميٌّ البتةَ، لأنها جَواب، وما أتى لطَلَب تَعقل الاسمِ مَفهومِ الاسْم ومُتعقل الوَاضع: وهذا التعريف قد يكون نفس حَقيقة ذلك الشيء، بأن يكون مُتعقّل الوَاضع نفس الحَقيقة، وقد يكون غيرها.

ولهذا صَرّحوا بأنه قد يَتَّحد التعريف الاسميّ والحقيقي، إلا أنه قبل العِلم بوجود الشيء يكون اسميًّا، وبعد العِلم بوجوده يَنْقلب حقيقيًّا، مثلًا: تعريف المُثلّث -في مَبادئ الهَنْدسة- بشَكل مُحيطٍ بثلاثةِ أضلاعٍ: تَعريف اسميٌّ، وبعد الدّلالة على وجودِه يصيرُ هو مُعينه تعريفًا حقيقيًّا.

---

[1] الطرة: [المعدومات لا يكون إلا اسميا والموجودات قد وقد]

قوله: (فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ غَيْرَهَا):

وهْوَ ظاهرُ فيمَا إذا كَانَ المعرّف رسمًا وَحدًا نَاقِصًا وأمّا التّامُ فقيلَ لأنّ الماهِيةَ لَيستْ هيَ الحدُّ التّامُ الّذِي هُو الجِنْسُ والفَصلُ فقط، بلْ هُمَا مَع الاجْتِماع فيهَا فَلهَا أَجزَاءُ مَاديةٌ هِي الجِنسُ والْفَصلُ وَجزءٌ صورِيٌ هوَ الهيْئَةُ الاجْتَماعِيَةُ.

ورَدَّه القُطْب[1] بأن الحَدَّ التامَ لو كانَ بَعض أجزاءِ المَاهيّة لما سَاوَاها في المَفهوم، ولما كان تَمَام المَاهيّة ومَقر لا في جَواب مَفهوم، ولم يَحصل به الوَقف على كُنْه المَاهيّة، مع أن جُمهور العُقْل من الأَوّلين والآخرينَ أثبتُوا له هذه الأوصَاف، اهـ.

ويُرَدُّ أيضًا بأنا لا نُسلّم الاحتياج إلى الاعتبَار التأليف في المَاهية المُركبة من الأجزاءِ المَحمولة، لتصَادق أجزَاءها على شيءٍ واحدٍ، ولعَدم تمايُزها فيما بينها إلا في الذِّهن.

نعم، يُحتاج إليه في تَركيب الهُوِيَّات المَحمولة التبايُن أجزائِها، بحيث لا يصدقُ واحدٌ منها على الآخرِ مع تمايُزها في الخارجِ التحقِيق أن المُغايرة التي بين الحَدّ والمَحدود بالإجمالِ والتفصيلِ، فالحَدّ يَدُل على المَاهيّة تفصيلًا، والمَحدُود أي اللفظ يَدُل عليها إجمالًا، والمُفصل غير المُجمل، فحيث تَغاير المَدلول بالإجمَال والتفصِيل تَبايَن اللفظانِ، وهذا هو الأصحّ كما في «جَمْع الجَوَامِع»، ومُقابله يَقطع النّظر عن الإجمَال والتفصِيل، وينظرُ إلى الاتّحاد [37/ ب] في الذاتِ فيكون اللفظانِ مُترادِفين.

وعبارةُ العَضُد في «شرح المُختصَر»: إذ الحَدّ يدل على المُفردات بأوضاعٍ مُتعددة، بخِلاف المَحدود: قال السيّد في حَوَاشيه.

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:109).

قوله: (إن الحدُّ يدلُّ على المفردات):

أي على أجزاءِ المَحدود بأوضاعٍ مُتعدّدة -فدِلالته عليه تَفصيلية- بخِلاف المَحدود، فإنه يَدل عليها بلفظٍ واحدٍ -فدِلالته إجماليّة- فهُما وإن دَلَّا على معنى واحِد لا يدلّ عليه من جهةٍ واحدةٍ.

وإنما اختارَ اتّحاد المعنى في الحَدّ والمَحدُود دون ما ذهبَ إليه غيره -من اختلافه فيها- لِدلالة المَحدود على المَاهية، والحَدّ على جميع الأجزاءِ إلى اتّحاد المَاهية وجَميع الأجزَاء بحَسب الحَقيقة.

وأما الاختلافُ بالإجمالِ والتّفصيل، فهو عندَ التحقيقِ راجعٌ إلى الدّلالة، لا إلى نَفس المَدلول -أي ذَاته- اهـ.

فإن قِيل: إذا اتّحد معنى الحَدّ والمَحدود، فكيف صَحّ التعريفُ أو يُعرَّف الشيءُ بنفسِه؟

قُلت: قد سبقَ تَحقيق أن تَعريف المَاهية بجَميع الأجزاءِ، لا يتعيّن أن يكون فيه تعريف الشيءِ بنفسِه، لأن معنى التّعريف أن تتعلقَ تصوُّرات مُتعددة بالأجزاءِ بإزاءِ كُل جُزء تصوّر -وهذاهو المَجعول عِلّة لتصوّر الشيءِ- ولم أقبل حذفت تَصوّرات مَجموع مجموع تصوّرات مَحدود.

وتوضِيحه -كما في «شرح المَوَاقف»-: أن صُورة كُل جزءٍ مِرْآة يشاهدُ بها ذلك الجُزء قصدًا، فإذا اجتمعتْ صُورتان وتقيّدت إحدَاهما بالأُخرى حتى صارتْ معًا مِرْآة واحدةً يشاهدُ بها مَجموع الجُزأين قصدًا، ويشاهدُ بها كل واحدٍ ضمنًا، فهذا هو تصوّر المَاهية بالكُنْه الحَاصل بالاكتسَاب من تَصور في الجُزأين -وهو مُتّحد معهما بالذات، ومُغايِر لها في الاعتبارِ-.

قوله: (وأجْلَى مِنْها):

أي لا أَخْفَى ولا مُساويًا في الخَفَاء، إذ ذاكَ مما يُجْدِر في الحُدود، وقد ذكروا أن وجوهَ الغَلَط فيها ثلاثةٌ:

أحدها: في الجِنس، كأنْ يُوضح الفَصل بَدَل الجِنس، فقال -في العِشْق-: إنه إفراطُ المَحَبة، وإنما هو المَحَبة المُفرِطة، وكأنْ تُوضح المَادة فكان الجِنس، كقولك -للسَّيف-: إنه حَديد يُقطَعُ به، وكأنْ تؤخذُ الأجزاء بَدَله، كقولك -في العشرة-: إنها خمسةٌ وخمسةٌ، وكأنْ تُوضح المَلَكة فكان القوّة، كقولك العَفِيف: هو [38/ أ] القَويّ على اجتنابِ اللذاتِ الشَّهوانيَّة، وليس كذلك إذ الفَاجِر يقوَى ولا يفعلُ، لكن تركُها للعَفِيف بالمَلَكة وللفاجِرِ بالقُوَّة.

ثانيها: في الفَصْل، كأن يوضحُ الجِنس مَكانَه أو ما لازمَ عَرَضيّ -وكثيرًا ما يتَّفق ذلك- والاحترَاز منه عسيرٌ -كما قاله الغَزَالي وغيرُه-.

ثالثها: ما هو مُشتركٌ كأن يُعرف الشّيءُ بما هو أَخْفى منه، كأنْ يَحُدَّ النّار بأنه: جِسْم شبيهٌ بالنفس في البساطةِ والنوريَّة، أو في أنها تحدثُ خِفّة للجدر، وكما أن الجِسم يخفُّ بالنفس، كما قِيل:

ثَقُلَتْ زُجَاجَةٌ أَتَتْنَا فرَّغًا حَتَّى إِذَا مُلِئَتْ بِصِرْفِ الرَّاحِ
خَفَّتْ فَكَادَتْ أَنْ تَطِيرَ بِمَا حَوَتْ وَكَذَا الجُسُومُ تَخِفُّ بِالْأَرْوَاحِ[1]

وكأنْ يُعرف بما هو مِثله في المَعرفة، كتَحديد الضُّرِّ بضِده، كقولك: الزّوج ما ليس بفَردٍ، والفَرد ما ليس بزَوج، أو يأخذ المُضاف في حَدّ المضاف إليه، فيقول: العِلم ما يكون الذات

(1) البيتان لإدريس بن اليمان. «خزانة الأدب وغاية الأرب» لابن حجة الحموي (463/1).

به عالمًا، والعالِم من قام به للعِلم، وإذا قالوا المُتضايِفَان يُعلمونَ معًا، ولا يُعلم أحدُهما بالآخرِ بل مع الآخرِ.

وكأنْ يُعرف الشّيء بما هو مُتأخر عنه في المَعرفة، كقولك: الشمس كوكب يطلُع نهارًا، ولا يمكن تعريف النَّهار إلا بالشمس، لأن معناه زَمَن طلوع الشمس -فهو تابعٌ للشمس- فكيف يُعرف بها؟

فهذا، وأَمْثالُه مما تجبُ مُرافقته والحُدود حتّى لا يتَطرقُ إليه الخطأ بإغفالِه، وقد بَسَط القول في ذلك الإمامُ أبو حَامِد الغَزَالي في «المِعْيار» وغيره، وكذا أبو عَليّ ابن سِينا في «النَّجاة» وغيره.

قوله: (وَلَا شَيْءٌ مِنْ هَذَا يَصِحُّ... الخ):

يقتضِي إلى المُراد بمَعرفة الحَقيقة في الحَدّ المَعرفة بالكُنْه وبالوَجْه، بحيث تتميّز عن جَميع ما عدَاها، خِلاف مَذهب الأقدمينَ الذي تقدّم واستصوابه، وسَبق أن التّعريف المَذكور لهم فحَملُه على ما ذكرَ حَمْلٌ على خِلاف المُراد وخلاف الظاهر بلا قَرينة، ومن المُقرّر أن العِناية في الحُدود تجتنبُ.

قوله: (إِذْ مَعْنَى الطَّرْدُ... الخ):

إذ مَعناه كُلما وجِد الحَدُّ وجِد المحدودُ، وأما الانعكاسُ ففسَّره المُصنف -كابن الحَاجِب والقُطْب[1]- بأنه كلما انتفَى الحَدّ انتفَى المَحدود، نظرَ إلى أنه [38/ ب] التّلازم في الانتفاءِ كما أن الاطِّراد هو التلازُم في الثُّبوت.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:101).

وأشار الفَخْرُ إلى أن ذلك تفسيرٌ للانعكاسِ بلازمِه لا بيانٌ لمفهومِه وحَقيقته، وزعمَ أن الاطِّراد هو: أنه كُلما وجِد المحدودُ، والانعكاسُ هو: أنه كلما وجِد المحدودُ وجِد الحَدُّ، ويلزمُه كلما انتفى الحَدّ انتفى المَحدود.

وتَبعه المَحَلِيّ، قال: وتفسيرُ المُنعكس المُراد به عَكس المُراد بالمطّرد بما ذكر المَأخوذ من العَضُد المُوافق بإطلاقِ العَكس عليه للعُرف، حيث يُقال: إنسانٌ ناطِق وبالعَكس، وكل إنسانٍ حيوانٌ ولا عكسَ، أظهر في المُراد من تفسيرِ ابن الحَاجِب وغيره بأنه كُلما انتفَى الحَدّ انتفى المَحدود اللازمُ لذلك التفسيرِ، اهـ.

وقد أخذَ هذا الكَلام كما قال الكَمَال بن أبي شَرِيفٍ في «حواشي شرح العَضُد»[1] للمَوْلى سَعْد الدين، وقد دَلّ كلامه على أن تفسيرَ العَضُد مخالفٌ للاصطلاحِ -أي المَنطقيّ-.

وقد ناقشَه السِّيرَافِيّ[2] ذلك، فادَّعى أنه مُوافقٌ للاصطلاحِ والعُرف معًا، وقال -في بيانِ ذلك-: إن مُسَاواة الحَدّ للمَحدود هي المِثال -أي المَرجع- في اشتراطِ الاطِّراد والانعكاسِ المُستلزمَيْن للمَنع والجَمع، ولما ميّز الاطّراد باستلزامِ الحَدّ للمَحدود كليًّا، كان الانعكاسُ عبارةً عن استلزامِه للحَدّ كذلك عُرفًا واصطلاحًا.

أيضًا لصدقِ حَدّ العكسِ الاصطلاحيّ عليه -وهو تَبديل كل من طَرَفي القَضيّة بالآخر مع بقاءِ الإيجابِ والسَّلب والصِّدق- فإن قولنا: كلما صدقَ حيوانٌ ناطقٌ صدقَ إنسانٌ، عكسه المُستوي: كلما صدقَ إنسانٌ صدقَ حيوانٌ ناطقٌ، قال: وحيث كان صِدقُ عَكسِ المُوجبةِ الكليّةِ كليًّا مخصوصًا بمادةِ المُساواة وجزئيًّا شاملًا للكل، اعتبرَ والثاني على ما هو ذا فُهِم في صِناعتهم، اهـ.

---

[1] «شرح مختصر المنتهى» (246/1).

[2] سقطت «في» من هنا.

وفيه نَظَر، فإنه حيث كان المُعتبر عندهم في المُوجبات هو الانعكاسُ الجزئيّ لشمولِه - كما ذكرَ- فهذا الانعكاسُ الكليّ في هذا المِثال غير مُعتبر، فلا يكون اصطلاحيًّا ولا نسلّم صدق هذا العَكس الاصطلاحيّ عليه، لقولِهم فيه مع بقاءِ الكَيْف والصّدق على وجهِ اللزومِ، ولا يكون الأمر كذلك [39/ أ] في المُوجبات إلا حيث يكون الانعكاسُ جزئيًّا.

ثم رأيت للشِّهاب العَبَّادي عن بعضهم ما نصّه: لا يُقال معنى قوله: على وجهٍ يصدقُ كما سيأتي أيضًا أن يلزمَ صِدقه صِدق الأصلِ واللازمِ للمُوجبة مطلقًا الإيجَاب الجزئيّ، لأنه مع ذلك يصدقُ عليه لثبوتِ اللزومِ في مَادة المُساواةِ، إلا أن المَنطقيين اعتبروا لكونِ صِدق الأصلِ لازمًا لهيئةِ القضيّة، فلا اعتبَار أمرٍ آخرَ معَها من مُساواةٍ وغيرِها، اهـ.

وفي هذا الجَواب نَظَر، فإن الكلامَ في اصطلاحِ المَناطقة لا غيرهم، ولا التفاتَ عندهم إلى المَادة فلا يُسمى ما لزمَ في مَادة المُساواة عكسًا عندهم -وهو ظاهرٌ-.

ثمّ إن النَّاصر اللقَانِيّ ناقشَ المَحَلِّيّ في تفسيرِ الانعكاسِ بما ذكرَ، فقال: الاطِّراد والانعكاسُ افتعالٌ من الطَّرد والعَكس.

والطَّرد: ذِكر الشيءِ على ترتيبه الأصليّ المُنفرد أو المُركب.

والعَكس بشَارح الشّيء من كلمةٍ أو حرفٍ ثم بما يَلِيه إلى أوّله، ومنه النوعُ المُسمى بقَلْب الكلامِ في البَدِيع.

وقد يُقال: لتَبديل طَرَفي القَضيّة مع مُفَاد الكَمّ والكَيف صادقًا أو كاذبًا -وهذا هو الشرحُ- يعني شرح المَحَلي بالعُرف.

وقد يُقال: لتبديلهَما على وجهٍ يصحّ -وهذا المَعنى لازم لكُل قضيةٍ، وهو المُسمى في المَنطق بالعَكس-.

وقد يُقال: التلازُم والتّيسير في الانتفاءِ كالطَّرح لتلازُمها في الثبوتِ -وهذا النوعُ هو المُسمى في بحثِ القياسِ بالطَّرد والعَكس بين العِلّة والحُكم-.

إذا عُلِم هذا، فقولهم: الحَدّ المُطَّرد المُنعكس المُسنَد فيه الاطِّراد، والانعكاس إلى ضميرِ المُعرف: لا يصحّ المعنى الأَوّل لأنه غير مُراد، ولا العُرفيّ والمَنطقيّ لأن المَوضوعات بها القضيّة والحَدّ ليس بقضيةٍ، فتعيَّن الأخِير، وهو مُدّعَى ابن الحَاجِب -وهو الحَق- إذ هو المعنى الثابتُ لنفسِ الحَدّ.

وقول الشارح: المُوافق للعُرْف في إطلاقِ العَكس، إنما يَلزم منه أنما فسِّر به الانعكاسُ هو عَكس ما فسِّر به الاطِّراد لا عكسَ الحَدّ الذي هو المُدّعَى، إذ العُرفيّ إنما يقعُ في جملة على أن ما ذكرَ مُباين لذات التعريفِ، فلا يصحّ أن يكون عكسًا له عرفًا، وإن لم ينفِه بالجُملة فهو من [39/ ب] اشتباهِ عكسِ تفسيرِ وصفِ شيءٍ بعكسِ ذلك الشيءِ، فقد يُروَى: اعرفِ الرجالَ بالحقّ لا الحَقَّ بالرجالِ، اهـ.

وقليل منه بالمَعنى، وهي مُناقشة جيّدة -وإن أنكرَها تلميذُه العَبّاد-.

قوله: (وَيَنْقَسِمُ... الخ):

كذا ذكرَ جماعةٌ، ومُقتضى هذا التفسيرِ أن المُركب من الفَصل والخاصّة، أو من الفَصل والعَرَض العَام - لا يكون حَدًّا.

وفيه نَظَر قال القُطْب[1]: إنه فاسدٌ لأن الفَصل وحدَه إذا أفادَ التمييزَ الهدم فهو مع شيءٍ آخرَ أولى بذلك، لا يُقال المَقصود.

أما التمييزُ أو الاطِّلاع على الذاتيَّات والعَرَض العَام لا يفيد شيئًا من ذلك، فلا فائدةَ في ضَمّه مع الفَصل والخَاصة، وكذا المُركب من الفَصل والخَاصة لا حاجةَ إلى ضَم الخَاصة

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:102).

إلى الفَصل، لأنَّا نقول التمييزُ ليس بواجب لكل جزءٍ من المُعرف، وإن كان ولا بُد فالعَرَض العَام يميّز عن بعض الأَغْيار على أنهم كثيرًا ما يَستعملونه في التعريفاتِ مكانَ الجِنس، اهـ.

وقد صرّح في الإشاراتِ بأن اجتماعَ العَوَارض قد يميّز زيادَة إيضاحِ المَاهية وسُهولة الاطِّلاع على حَقيقتها -وذلك ظاهرٌ-.

ولذا قال السيّد: الصوَاب أن المُركب من العَرَض العَام والخَاصة رَسْم بلا نصٍّ، لكنه أقوى الخَاصة وحدَها، والمُركب منه ومن الفَصل حَدّ ناقِص، لكنه أقوى من الفَصل، وهو من الفَصل والخَاصة حَدٌّ ناقِص، لكنه أقوى من العَرَض والعَام والفَصل.

قوله: (أوْ مَعَ ذِكرِ أجزائِهِ بالمُطابَقَةِ):

إشارةٌ إلى أنه لا فرقَ في الجِنس بين أن يدلّ على أجزائِه بالمُطابقة، فيُقال في تعريفِ الإنسانِ: هذا الجِسْم النَّامِي المُحسّ المُتحرك بالإرادةِ النَّاطِق، أو بالتضمُّن كأنْ يُقال: الحيوانُ الناطقُ.

وإنما جمعَ بين وصفي الإحساسِ والتحركِ بالإرادةِ في تعريف الحيوان -وإن تساويَا في الصدق- تنبيهًا على تركِها ماهيّته منها زِيادة على الجِسْميّة والنُّمو، فيمتازونَ مُشاركاته في القُوَى الطبيعيةِ بهاتينِ القُوتين، وهما المُدركة والمُحرّكة ومجموعهما مُخرِج لغير الحَيَوان من أنواع العَامي بل كل منهما كذلك.

وحينئذٍ فالإتيانُ بهما معًا لبيان الماهيّة، وإلا فأحدُهما كافٍ في الإخراجِ ثمّ إنّ القُوى المُدركة إما ظَاهرة أو بَاطنة.

فالظّاهرة: هي الحَواس الخَمس.

وألفاظُه هي التي يحصلُ بها الإدرَاك الباطنيّ، وهي أيضًا خمسٌ:

الأولى- الحِسّ المُشترك: وهي [40/أ] القُوة التي تَرْتَسِم فيها الصور الجُزئيات المَحسوسة بالحَوَاس الظاهرَة، فتطالعهَا النَّفس مُرْتَسِمة فتدركهَا، فهذه القُوة آلةٌ للنفسِ في إدراكِها -بمعنى أنها مُعينة على الإدراكِ- فلذا سُمِّيت مُدركة.

الثانية- الخَيال: وهي تَحفظُ الصّور المُرتَسِمة في الحِسّ[1] المُشترك، فهي كالخزانةِ لهَاوِية يعرفُ من يرَى في زمانٍ ثم تغيبُ ثم يحضرُ.

الثالثة- القُوى الوَهمية: وهي التي تُدركُ المَعاني الجُزئية، كالعَدَاوة التي تُدركها الشَّاة من الذِّيبِ، والمَحبَّة التي تُدرك السَّخْلة من أمِّها، فإن هذه المعاني لا بُد من قوةٍ مدركةٍ سوَى النّاطقة.

الرابعة- القُوة الحَافظة للمَعاني: وهي الحَافظة التي تُدركها الوَهمية كالخزانةِ لها، فهي كالخَيال بالنسبةِ إلى الحِسّ المُشترك.

الخامسة- المُتخيلة: وهي أن القُوة التي تَنصرف في الصّور المَحسوسة والمَعاني وتَصرفها بالتّركيب تارةً والتفصيلِ أخرَى، كالحَيوان نِصفه إنسانٌ ونِصفه فرسٌ، وهذا للتصورِ ليس لسائرِ الحَواسّ والقُوى، وهذه القُوة إذا استعملَها العَقْل في مُدركاتها بضَم بعضها إلى بعض أو فَصْله عنه، سَميّتها مُفكرة، وإذا استعملَها الوَهم في الحِسّ سارتْ مطلقًا سُمّيت مُتخيّلة.

وأما القُوى المُحرّكة: وهي التي لها مَدخل في الحَرَكة، إما بالتحريكِ أو بالإعانةِ.

- والأُولى: هي التي تشدّ الأَعْصاب تشنّج العَضَلات -كما في قبضِ اليدِ- وتُرْفِيها بإرخاءِ العَضلات -كما في بَسطها-.

- والثانِية: إما لجَلْب نفعٍ، وتُسمى شَهْوِيَّة أو لرفعِ ضُرٍّ وتُسمى غَضَبِيَّة.

---

[1] الطرة: [القوى المدركة إما ظاهرة وإما باطنة].

وأما القُوى العَقلية: التي اختصّ بها الإنسانُ من بين سَائر الحَيوان -وهي الناطِقة- فباعتبارِ إدرَاكها للكُليات والحُكم بينها بالنِّسبة إلى طائفةٍ أي السّلبية، تُسمى القُوة النَظَرية والعَقل النَّظَري.

وباعتبار التَّسمية طبقًا للصِناعات الفِكْرية، تُسمى القُوة العلميّة والعَقل الكُلي.

ثم إن هذه القوة العَقلية تحدثُ فيها هَيئات الفَعالية تنبيهًا أَحوال بَدنيّة، كالضّحك التابعِ للتعجُّب الحَادث في النَّفس من إدراكِ الأمورِ الغريبةِ الخَفِيّة الأسبابِ، والخَجَل والبُكاء، وغَيرها من الانفعالاتِ المُختصة بالإنسانِ بالقُوة النّاطقة بها تَحقَّقت ماهيّة الإنسَان، وغيرها من الهَيئات [40/ ب] إنما ثبتَ لأجلها فلذا كانت فصلًا للإنسانِ دونَ غيرها.

ومَعرفة تفاصيلِ هذه القُوى وأدلّة وجودِها - تُطلبُ في الطبيعيَّات.

قوله: (وَمِنْهُمْ مَنْ شَرَطَ التَّرْكِيبَ فِي الْعَرِّفِ مُطْلَقًا):

أي سواءٌ كان حَدًّا أو رَسْمًا، وبالضرورة لا يكون حَدًّا مركبًا إلا لماهيةٍ مُركبة، فالبسيطُ لا يُحَدّ.

وقد قسّموا الماهيَّات باعتبارَات أن ما تُحَدّ ويُحَدّ بها أو لا إلى أربعةِ أقسامٍ وذلك أن المَاهية: إما لا جزءَ لها وهي البسيطُ، أو لها جزءٌ وهي المُركبة، وعلى التقديرِ إما أن تكونَ جزءًا لغيرِها، أم لا تكُون: فالأقسامُ أربعةٌ لا مزيدَ عليها.

فالبسيطُ -الذي لا يَتركّب منه غيره- لا يُحَدّ، إذ الحَدّ لا بُد له من الفَصل ولا شيءَ مما له فَصل بسيطٌ، ولا يُحَدّ به لأن الفَرض أنه ليس جزءًا لغيره.

والبسيط -الذي يتركَّب منه غيره كالجِنس العَالي- لا يُحَدّ لبساطتهِ، ويُحَدّ به التركيبُ الغير منه.

والمركّب -الذي لا يَتركب منه غيره كالنوعِ السَّافِلِ- يُحَدّ لتركّبه، ولا يُحَدّ به إذ ليس جزءًا لغيره.

والمُركب -الذي يتركّب منه غيره كالنوعِ المُتوسط- يُحَدّ لتركّبه، ويُحَدّ به لتركّب الغيرِ منه.

وأما حَال الماهيّة باعتبار الرّسْم، فكل ما له خَاصة لازمَة بِنْية ولم يكن بديهِيّ التصوّر، فهو مَرسوم، وإلا كأن لا تكونَ له خَاصة أو كانت وهي غير لازمَة بِنية أو بِنية وهو بديهِيّ التصوّر، لم يكن مَرسومًا.

وبحثَ القُطب[1] في أن ما ليستْ له خاصّة لا يكون مرسومًا، لجَواز رسمِه بالعَرَض العَام مع الفِعل -وفيه نَظَر- إذ لقائلٍ أن يقولَ: التعرِيف المُركب من العَرَض العَام مع الفَصل حَدّ ناقصٌ لا رسمَ -كما سبق تَحقيقه في كلامِ السيّد-.

تمَّ مَبحث المُعرّفات بحمدِ اللهِ تعالَى.

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:110).

القضايا

قوله: (القضية اللفظ المحتمل... الخ.):

تَبعَ في هذا التعريفِ صاحبَ «الجُمَل» وهو لا يشمل القضيَّةَ المعقولةَ التي هي المفهومُ العقليُّ المركَّبُ من المحكوم عليه وبه والحكمِ، فإِنَّ لفظَ القضيَّة يُطلق على الملفوظة والمعقولةِ، إِمَّا بالاشتراك أَوْ بالحقيقةِ والمجازِ.

قال السَّيِّدُ: والثَّاني أَوْلَى لأَنَّ المُعْتبَرَ هو القضيَّةُ المعقولةُ، وأَمَّا الملفوظةُ فإِنَّما اعْتُبِرَتْ لدلالتها على المعقولة، وسُمِّيَتْ قضيَّةً تَسْمِيَةً [41/أ] للدَّال باسم المدلول.

قوله: (أخرج الاستثناء كالأوامر والنواهي... الخ.):

لا خصوصيَّةٌ لهذه بالإِخْراج بلْ كلُّ مُرَكَّبٍ لا يحتمل- بالنظر إلى ذاته- الصِّدْقَ والكَذِبَ خارجٌ كالمركَّبات المشتملةِ على نسب تقييديَّة مثل: «الغلام الذي لزَيْدٍ»؛ فاحتمالُ الصِّدق والكذبِ من خواص الخبر دون الإِنْشاءَاتِ والإِيْقاعاتِ، وذكر بعضُهم أَنَّ المركَّبَ للإِخْباريِّ وغيرِه سواءٌ، وأَنَّ غيرَ الإِخْباريِّ أيضًا إِمَّا يطابق فيكون صادقًا، أَوْلَا فيكون كاذبًا، فيازَيْدُ الإِنْسانُ صادقٌ، ويا زَيْدُ الفَرَسُ كاذبٌ، ويا زَيْدُ الفاضلُ مُحْتملٌ.

قال السَّيِّدُ الشَّريفُ في «حواشي المُطَوَّل»: «والحق أَنْ يقال النِّسْبَةُ الذِّهْنيَّةُ في المركَّباتِ الخبريَّةِ تُشْعِرُ- من حيث هي هي- بوقوع نُسَبٍ أُخَرَى خارجةٌ؛ فلذا احتمل عند العقل مطابقتُها، وأَمَّا النُّسَبُ في المركَّبات التَّقْييْديَّةِ فلا إِشْعارَ لها من حيث هي بوقوع نُسَبٍ أُخْرى تطابقُها أَوْلَا تطابقُها، بل ربَّما أَشْعَرَتْ بذلك من حيث أَنَّ فيها إِشارةً إلى نُسَبٍ خبريَّةٍ؛ فهي

بذلك الاعتبار تحمل الصِّدْقَ والكَذِبَ لا مجال مفهومها» ا.هـ. ونحوه له في «شرح المفتاح».

قوله: (بالنظر إلى ذاته...):

أَيْ بالنظر إلى نفسِ مفهومِهِ مجرَّدًا عن اعتبار حالِ المتكلِّمِ والمخاطَبِ، بل وعن خصوصيَّة الخبر أيضًا كما قال السَّيِّدُ؛ ليندرج في التعريف الأَخْبارُ التي تعيَّن صِدْقُها أَوْ كذبُها نظرًا إلى خصوصيَّاتها، كقولنا: النَّقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضِّدَّان يجتمعان، فإِنَّ الأَوَّلَ يجب صدقُه ويستحيل كذبُه في الواقع، وعند العقل أيضًا إذا لُوحِظَ مفهومُه المخصوصُ، والثاني بالعكس لكنَّها إذا جددا عن خصوصها ولُوحِظَ ماهيَّةُ مفهومِها أعني ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ وسلبَه عنه، احتمل الصِّدقَ والكذبَ.

قوله: (أوْ ما في قوَّتِها...):

زاده ليدخل في تعريف الحمليَّة نحو: «زَيْدٌ عالمٌ»، يُضادُّه: «زَيْدٌ ليس بعالمٍ»، وقولنا: «الشَّمْسُ طالعةٌ» يلزمه: النَّهارُ موجودٌ، فإِنَّ هاتين حمليتان مع أَنَّ أَطْرافَها ليست بمفرداتٍ إِلَّا أَنَّها في قوَّة مفرداتٍ؛ إِذْ يمكن أَنْ يُعَبَّرَ عنها بأَلْفاظه مفردةً وأَقلُّها أَنَّ هذا هو ذلك وهو هو ونحو ذلك.

قوله: (ما تركَّبتْ مِنْ قضيَّتَيْن...):

أورد عليه أَسَدٌ[1] [41/ ب] إِنْ أراد أَنَّ طرفي الشَّرطيَّةِ جملتان قبل التركيب وزال ذلك عنده وهو يظهر من قوله: وهما قضيتان قبل ربطهما بالشرط.

---

[1] الطرة: [إيراد على المصنف لبعض الفضلاء]

ورُدَّ أَنَ الجملةَ السَّابقةَ في طرفي الحمليَة أيضًا قضايا قبل رَبْطِها بالإسْناد، وإنما تكون في قوة مفردٍ؛ فالإسناد وإن أراد أنَّهما قضيتان حالَ التَّركيب أيضًا فلا يصحُّ؛ لأنهما لا يحتملان إذ ذاك صدقًا ولا كذبًا، بل نِسْبَتُها حِينئذٍ غيرُ مُلْتَفَتٍ إليها.

والجوابُ أَنَّ المرادَ من الجواب الأَوَّلِ ولا يُرَدُّ الجُمَلُ السَّابقةُ في الحملية لأَنَّها وإن كانت قضايا قبل التركيب لكنها في قوَّة مفردةٍ بعده بخلاف جُزْئَيْ الشَّرطيَّة فليسا في قوة مفردين بعد التركيب؛ فالفرق بين الجُمَلِ التي في طَرَفَيْ الحمليَّة والجُمَلِ التي في طرفي الشَّرْطيَّة- وإن كان الجميعُ قضايا قبل التَّركيب وانسلخ ذلك الوصفُ عنها بعد التَّركيب-، أَنَّ طرفيْ الحمليَّة يصحُّ أَنْ يُعَبَّرَ عنها بمفردينِ بعد التَّركيب فيكونان إِذْ ذاك في قوة مفردين، بخلاف طرفيْ الشَّرطيَّة فلا يمكن فيها ذلك.

والتَّعْبيرُ عنها بالمقدَّم والتَّالي لا يصحُّ عند إِفادة الحكم باللزوم والعِناد، وهذا هو المطابقُ لقول صاحب الشِّفَا: «أَنَّ المحكومَ عليه وبه في القضيَّتينِ إن كانا مفردين بالقوة أَوْ بالفعل محمليَّةٌ وإلا فشرطيَّةٌ»؛ فقول المُصنِّف: «ما تركبت من قضيتين» يريد ليسا في قوَّة مفردينِ بقرينة المقابلة لتعريف الحمليَّة.

وقد قال السَّيِّدُ في «حواشي شرحِ الشّمسيّة» ما نصه: «القضيَّةُ إن لم يُوجَدْ في شيءٍ من طرفيها نِسْبَةٌ فهي حمليَّةٌ كقولنا: الإنسانُ حيوانٌ، وإِنْ وُجِدَتْ فإِنْ كان ممَّا لا يصحُّ أَنْ تكونَ تامٌّ كأن تكونَ نسبةً تقييديَّةً، فهي أيضًا حمليَّةٌ كقولنا: الحيوانُ النَّاطقُ جِسْمٌ ضاحكٌ، وإِنْ كانتْ ممَّا يصحُّ أَنْ تكونَ تامَّةً فإِمَّا أَنْ تؤجل مما حد طرفيها فتكون القضيَّةُ أيضًا حمليَّةً كقولنا: زَيْدٌ أبوه قائِمٌ، وإِمَّا أَنْ تُوجدَ فيها معا فإِمَّا أَنْ تكونَ ملحوظةً إِجْمالًا فتكون أيضًا حمليَّةً كقولنا: زَيْدٌ قائِمٌ يتناقضه: زَيْدٌ ليس بقائِمٍ، وإِمَّا أَنْ تكونَ ملحوظةً تفصيلًا فتكون القضيَّةُ شرطيَّةً كقولنا: لو كانتِ الشَّمْسُ طالعةً كان النَّهارُ موجودا؛ [42/أ] فظهر أَنَّ

أَطْرافَ الحمليَّةِ إِمَّا مفردٌ بالفعلِ أَوْ بالقوةِ، فإِنَّ المشتملَ على النِّسبة التَّقْييديَّةِ مطلقا أَوْ على الخبريَّةِ إذا كانت ملحوظةً إجمالًا، يمكن أَنْ يُوضَعَ مكانَه مفردٌ؛ لأَنَّ دلالتَه إجماليَّةٌ وأَنَّ أَطْرافَ الشَّرطيَّةِ لا يمكن وَضْعُ المفردات في موضوعها، إِذْ لا يمكن أَنْ يُستفادَ من المفردات ملاحظةُ المحكوم عليه وبه والنِّسْبةُ على التفصيل» اهـ.

وأَصْلُه لصاحب «الشِّفَا» إِذْ يقول: «القولُ الجازمُ يُحْكَمُ فيه بنسبةِ معنًى إلى معنًى إِمَّا بإِيْجابٍ أَوْ سلبٍ وذلك المعنى إِمَّا أَنْ يكونَ منه هذه النِّسْبةُ أَوْلا يكون، فإن كان وكان النَّظرُ فيه لا من حيث أَنَّه واحدٌ وجملةٌ بل موجبٌ يُعتبَر تفصيلُه، فهو شرطيٌّ، وإن لم يكن كذلك، فهو حمليٌّ، سواءً كان التَّركيبُ بين معنيين لا تركيب فيهما أصلا كقولنا: زَيْدٌ حيوانٌ، أَوْ كان فيها تركيبٌ لا صدقَ فيه ولا كذبَ وتمكَّن أَنْ يقومَ بَدَلَه مفردٌ كقولنا: زَيْدٌ حيوانٌ ناطقٌ فائتٌ، أَوْ كان فيهما تركيبٌ فيه صدقٌ وكذب لكن أخذ من حيث هو جملة يمكن أَنْ يدلَّ عليها لفظٌ مفردٌ واعْتُبِرَتْ وحدتُه لا تفصيلُه كقولنا: الإِنْسانُ ماشٍ قضيَّة» اهـ.

وبه يتضح ما نبَّهناك عليه من الجواب عن المُصنِّف، وإِنَّما عدل عن قول بعضهم: الشَّرطيَّةُ ما تنحلُّ إِلى قضيتين؛ لورود الاعتراض عليه: بأَنَّ الشَّيْء إِنَّما ينحلُّ إِلى ما منه تركَّب وطرفا الشرطيَّة ليسا بقضيتين بالفعل؛ لعدم احتمالهما الصِّدقَ والكذبَ، فإذا لم يكونا قضيتين عند التركيب فلا يكونان عند الإِسناد.

لكن قال الشيخ سعد الدين: «التحقيق[1] أنا إذا قلنا: الشمس طالعة، النهار موجود، فهما قضيتان مشتملتان على الحكم محتملان للصدق والكذب، وإذا دخلنا عليها «أن» و«الفاء» فلسنا سلبنا عنهما الحكمَ بل طرأَ على الحكم ما أَخْرجه عن التَّمام وصِحَّةِ السُّكوت، وصار كلٌّ منهما ليس بقضيَّةٍ ولا محتملٍ لا صدقٍ والكذب فليس مانع لا بالانتفاء، ولكن لظهور

[1] الطرة: [الشرطية تنحل القضيتين بالفعل ورد السيد ل واستصواب المجيء كلام السيد]

أَنَ المفردتين المقدِّم أَو التَّالي ليسا مثلها في قولنا: زَيْدٌ عالمٌ من غير إِعْرابٍ وتركيبٍ وقصدٍ إلى نِسْبةٍ كيف، والإِعْرابُ قائمٌ [42/ ب] فإذا حُذِفَتْ «أن» و«الفاء» الطرفان إلى ما كانا عليه من كونهما قضيتين، وذلك لعجز زوال المانع لا زيادة شيء آخر، فما منه التركيب قضيَّةٌ بالفعل، لكن بعض أَجْزاءِ الشَّرطيَّة وهو «أن» و«الفاء» كان قانعا للحكم عن التَّمام، فإذا كان الانحلالُ بحذف ذِكْرِ الجُزْءِ انحلَّ المركَّبُ إلى قضيَّتين يشتمل كلٌّ منهما على حكمٍ تامٍّ بسبب زوال المانع من غير اعتبار شيءٍ آخرَ؛ فصحَّ أَنَّ طرفي الشَّرطيَّة ليسا بقضيَّتين لكنها تنحلُّ إلى قضيَّتين، فافهم فإِنَّه دقيقٌ» اهـ.

وقد نازعه السَّيِّدُ في حواشيه على شرح القُطْبِ قائلا: «التَّحليلُ إِبْطالُ الصُّورة فلا يبقى إلا الأَجْزاءُ الماديَّةُ، والقضيَّةُ لا تتمُّ إلا إذا اعْتُبِرَ فيها الحُكْمُ إِيْقاعـاً أَوِ انْتِزاعًا، وما اعْتُبِرَ فيه ذلك لا يترتَّب بغير ضرورةٍ؛ فإذا قلت: الشَّمْسُ طالعةٌ، وأوقعتَ النِّسْبةَ بين طرفيها، لم يُتصوَّر ربطُ شيءٍ آخرَ ليصير محكوما عليه أَوْ به، فما لم تفرد القضيَّة عن الحكم لو لم يكن جعلُها جزءَ قضيَّةٍ أُخْرى، فإنها حُذفت أَدواتُ الشَّرط والجُزْءُ تغيَّر الشمس طالعة النهار وجود بذلك المعنى الذي كان عليه حال الارتباط؛ فلا يكون قضية حتى يضم إليه الحكم وحينئذٍ يكون تحليلًا للأَجْزاءِ وضم شيءٍ آخرَ إليها. قال: ومن زعم أَنَّه إِذا حُذِفَتْ الأَدَوَاتُ فقد وُجِدَ الحُكْمُ في الأَطْراف، فقد أَخْطأَ، وكيف يُتوهَّم ذلك في مثل قولك: إِنْ كان زَيْدٌ حمارًا كان ناهقًا، مع العلم بكذب الطَّرفين وصدقِ الشَّرطيَّةِ في نفسها يقال: الأَدواتُ كانت مانعةً من الحكم، فإذا زالت عاد الحُكْمُ؛ لأَنَّ زمانَ المانع لا يقتضي وجودَ الشَّيءِ بل لابدَّ من وجود المقتضى وزوال المانع، لا يستلزم فالمثال المذكور» اهـ، كلامه وهو الصواب؛

فإِنَّ أَداةَ الشرط تمنع اعتبار الحكم لا مخالفة؛ فزوالها لا يقتضي بمجرده في حصول القضيَّة بل لابدَّ من اعتبار الحكم. [1]

قوله: (وَهُوَ تَنْقَسِمُ إِلَى شَرْطِيَّةٍ مُتَّصِلَةٍ الخ):

ذكروا أَنَّ انقسامَ القضيَّة إلى الحمليَّة والشَّرطيَّةِ حصرٌ عقليٌّ، وإِنَّما انقسامُ الشَّرطيَّة إلى المتصلة والمنفصلة فليس كذلك؛ لأَنَّ الشَّرطيَّةَ طرفاها قضيتان بالقوَّة القريبةِ من الفعل، والنِّسْبةَ بين القضيَّتين لا يمكن حمل أحدهما بل لابدَّ أَنْ يكون هنالك نسبةٌ غيرُ الحمل [43/أ].

قال القُطْبُ: فهذه قسمةٌ استقرائيَّةٌ إِذْ لم يُوجَد في العلوم ومتقارب اللغة نِسْبةٌ بوجهٍ آخرَ بين أَطْراف القضايا. ونحوه للسَّيِّد واعلم أَنَّ الأَجْزاءَ هذه الأَساسي أعني الحمليَّةَ والمتصلةَ

---

[1] خلاصة القول فيه هي: بين به أنهما ليستا قضيتين إنما هو باعتبار ربطهما لأن ما عرض لهما من الربط أخرجهما عن احتمال الصدق والكذب وصير نسبتهما ناقصة، وأن مجموعهما قضية واحدة وأن تسميتهما قضيتين إنما هو باعتبار ما قبل ربطهما بأداة الشرط أو الفساد واعترض عليه بشمول التعريف حينئذ للحملية المركبة من قضيتين نحو زيد عالمضادة زيد ليس بعالم فيكون التعريف غير مطرد وأجيب بأن طرفا الحملية، وإن كانتا قضيتين قبل التركيب إلا أنهما في قوة مفردين بقرينة المقابلة لتعريف الحملية، وإنما لم يعتبر المصنف صاحب الجمل وغيره من أن الشرطية هي التي تنحل إلي قضيتين لورود الاعتراض عليه بأن المركب إنما ينحل إلى أجزائه التي تركب منها وطرفا الشرطية عند التركيب ليستا قضيتين كما تقدم فلا يكونان قضيتين بعد الانحلال، وأجاب عنه السعد بأن طرفي الشرطية كانا قضيتين حقيقة قبل التركيب، وإنما أخرجهما عن ذلك حال التركيب طرق المانع عليهما وهو أداة الشرط لا نقص شيء منهما فإذا حذفت الأداة وزال التركيب عاد الطرفان إلى أصلهما لزوال المانع عنهما إلا لزيادة شيء عليهما فصح أن طرفي الشرطية ليستا قضيتين حال التركيب لكنها تنحل إلى قضيتين فافهم اهـ

باختصار ورده السيد بأن التحليل لا يبقى بعده إلا الأجزاء المادية والقضية لا تجعل جزء قضية أخرى إلا بعد تجردها من اعتبار الحكم فإذا حذفت الأداة بقي الشمس طالعة والنهار موجود بذلك المعنى الذي كان عليه حال الارتباط فلا يكون قضية حتى ينضم إليه اعتبار الحكم وحينئذ يكون تحليلا للأجزاء وضم شيء آخر إليها، ومن زعم أنها إذا حذفت الأداة وجد الحكم في الأطراف فقد أخطأ.

والمنفصلةَ على السَّوالب ليس بحسب مفهوم اللغة بل بحسب الاصطلاح، وكذا تسمية المنفصلة الشرطيَّة.

قوله: (المَقْصُودُ بِهَذِهِ الاتِّفَاقِيَّةِ رَفْعُ مَا يَحْصُلُ فِي الوَهْمِ الخ):

كان الإشارةُ في كلامٍ هذا البعض تعود على الاتِّفاقيَّة الأَعَمِّيَّة فتوهَّم المصنِّفُ عوداً على الاتِّفاقيَّةِ المذكورةِ، وهذا التوهم ليس بصحيحٍ، فإِنَّ المثالَ المذكورَ إنما يصلح للأَعَمِّيَّة[1] وهي التي تحكم فيها بصدق الثَّلاثة على تقدير صدق المقدم لا العلاقة بينها، والخاصَّةُ هي التي حُكِمَ فيها بصُحْبة طرفيها في الصِّدْق لا باعتبار علاقةٍ، ثم إِنَّ هذا المقصودَ الذي هو معنى الأَعَمِّيَّة، هذا أَحدُ الوجوه التي تُستعمل فيها لَوْ، وحاصلُه أَنْ يُقصدَ بيانُ استمرار شيءٍ فيُربَط ذلك الشَّيْءُ وبأَبْعدِ النَّقيضين عنه؛ فيلزم استمرار وجود ذلك الشَّيءِ دائما كقولك: لو أهانني لأَكرمتُه، ومنه: «لَوْ لَمْ يَخْفِ اللهَ لَمْ يَعْصِهِ» ولو كُشِفَ الغطا ما زادته يقينًا.

وقد نظمت هذه الأوجه الثلاثة في استعمال «لو» فقلت:

واسْتَعْمَلُوا لَوْ في انْتِفَاءِ التَّالِي ... لنَفْيِ شَرْطٍ غالبَ الأَحْوالِ

وفي دَلَالَةِ امْتِنَاعِهِ عَلَى ... مَنْعِ مُقَدِّمٍ ببُرْهَانٍ جَلَا

ورَبْطُهُ بأَبْعَدِ النَّقِيضَيْنْ ... لِيُفْهَمَ اسْتِمْرَارُهُ بلَامَيْنْ

وكُلُّهَا في مُحْكَمِ الكِتَابِ ... فانْظُرْ لِكَيْ تُهْدِى إِلَى الصَّوَابِ

---

[1] الأعمية والخاصة والمقصود والأعمية هو أحد الوجوه الثلاثة.

قوله: (وكذا قوله عليه الصلاة والسلام في صهيب: «نِعْمَ العَبْدُ صُهَيْبٌ»[1] هل هو حديث أو أثر؟ الخ):

تَبعَ في هذه النِّسْبةِ جماعةٌ من الأَئِمَّة كَالخَطِيبَينِ والقَرافِي في «الفُرُوق»[2] وابنُ الحاجبِ في «شرحِ المفَصّلِ» والسّعدُ في «المطوّلِ» وقدْ نسَبهُ غيرُهم إلى عُمَرَ رضي الله عنه.

وقال القاضي البَهَاءُ السُّبْكِيُّ[3] في «شرح التلخيص»: لم أره في شيءٍ من كتب الحديث، لا عن النَّبِيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم، ولا عن عُمَرَ[4] رضي الله عنه مع شدة الفحص. وكذا قال الحافظُ زَيْنُ الدِّينِ العِرَاقِيُّ وولدُه أَبُو زُرْعَةَ وقال إليه والدَّمامينيُّ[5] في «شرح المغني»: «قد سألت [43/ ب] عن ذلك بعضَ حُفَّاظ العصر فأخبر في أنَّه بحث عن ذلك فلم يقف عليه، ثم قال: أوقفت في (الحلية) لأَبِي نُعَيْمٍ الحافظِ في ترجمة سَالِمٍ مولى حُذَيْفَةَ على حديثٍ

---

(1) ذكره أبو عبيد في «غريب الحديث» (284/4) عن عمر بلفظ: «نعم المرء صهيب لو لم يخف الله لم يعصه».

(2) «الفروق» (89/1).

(3) بهاء الدين السبكي (719-773هـ، 1319- 1372م). أحمد بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي. يلقب ببهاء الدين ويكنى بأبي حامد. أخذ العلم عن أبيه شيخ الإسلام تقي الدين أبي الحسن وعن الأصفهاني، وابن القماح، وأبي حيان. تولى التدريس بالمنصورية، والجامع الطولوني، مكان أبيه حين تولى قضاء الشام، وتولى تدريس مذهب الشافعي بالمشهد الشافعي، وبجامع الحاكم. وتولى القضاء أيضًا بالشام عوضا عن أخيه ثم عهد إليه بقضاء مدينة العسكر والإفتاء بدار العدل، والخطابة بالجامع الطولوني. كان غالب أهل مصر يحبونه لما عرف عنه من سعة علم وإحسان وكثرة عطاء للمحتاجين. كان كثير الحج والمجاورة لبيت الله. توفي بمكة المكرمة. من مؤلفاته عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح وهو كتاب في البلاغة بعلومها الثلاثة. انظر: الدرر الكامنة (63/3)، بغية الوعاة (342)، الشذرات(180/6).

(4) قال ابن كثير في «مسند الفاروق» (115/3): فأمَّا قول عمرَ -رضي الله عنه- في صُهيب بن سِنَان الرُّومي: نِعْمَ العبدُ صهيب، لو لم يخفِ اللهَ لم يَعصِه. فهو مشهور عنه، ولم أره إلى الآن بإسنادٍ عنه.

(5) محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد بن سليمان بن جعفر (763هـ/1362م - 827هـ/1424م)، لُقِّبَ ببدر الدين، ويُعرف بالدَّمَامِيني أو ابن الدماميني، وهو شاعر وأديب ونحوي وفقيه مصري من مدينة دمامين، يَعُدَّه المؤرِّخون من رجال المدرسة النحوية في مصر وبلاد الشام. انظر: الضوء اللامع (7: 184) وبغية الوعاة 27 وشذرات الذهب (7: 181) وآداب اللغة (3: 143). وانظر فهرسته. والعبدلية (198) وحسن المحاضرة (1: 258) ومعجم المطبوعات (897) والكتبخانة (4: 338).

رَفَعَه من طريق عُمَرَ بنِ الخَطَّابِ رضي الله عنه قال: سمعت النَّبِيَّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم يقول: (إِنَّ سَالِمًا شَرِيْدُ الحُبِّ فِي اللهِ- عَزَّ وَجَلَّ- لَوْ كَانَ لَا يَخَافُ اللهَ مَا عَصَاهُ)» اهـ.

وقال الجَلَالُ السُّيُوطِيُّ في «الدرر المنتثرة»[1]: «حديث: «نعم العبد الخ» لا أصل له، لكن في «الحلية» من حديث ابن عمر مرفوعًا: «إِنَّ سَالِمًا شَدِيْدُ الْحُبِّ لِلَّهِ لَوْ لَمْ يَخَفِ اللهَ الخ»[2].

وقال صاحبُ «تمييزِ الطيّبِ منَ الخَبيثِ»[3] ما نصه: حديث نعم العبد الخ اشتهر في كلام الأصوليين وأصحاب المعاني وأهل العربية وذكر البَهَاءُ السُّبْكيُّ أنَّه لم يظفر به في شيءٍ من الكتب، قال شيخُنا: ورأينا بخطِّ شيخِنا أنَّه ظفر به في «مشكل الحديث» لابنِ قُتَيْبَةَ، ولم يذكر له ابنُ قُتَيْبَةِ سندًا، فقال: أراد أَنَّ صُهَيْبًا إنما يطيع الله حُبًّا لا لمخافة عقابه؛ انتهى.[4]

قوله: (ويُسَمَّى الشَّرْطُ فِيْهَا مُقَدَّمًا الخ):

أي في اللزوميَّة والاتفاقيَّة[5] كما قال، ولم يبال بتسمية جزئي المنفصلةِ بذلك؛ لأَنَّ مقدَّمَها لا يتميز عن تاليها إلا بمجرَّد الوَضْع، فالمقدَّمُ في الذِّكر يُسمَّى مُقدِّماً والمُؤَخَّرُ يُسمَّى تاليًا، ولو عكس انعكستِ التَّسْميةُ ولم يُعتبَر مفهومُ القضيَّة بل لفظها، بخلاف المتَّصلة فإِنَّ امتيازَ مقدِّمِها عن تاليها بالطَّبْع؛ أَيْ بحسب مفهوميها فإِنَّ مفهومَ المقدِّمِ الملزومُ ومفهومَ الثَّاني اللَّازمُ.

---

[1] «الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة» (196/1).

[2] حلية الأولياء (177/1).

[3] تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث ل: الديبع، وجيه الدين أبو محمد عبد الرحمن بن علي الشيباني الشافعي.

[4] ذكره السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص:701).

[5] [الشرط في اللزومية والاتفاقية يقال له مقدم بخلاف المنفصلة فالمقدم في الذكر يسمى مقدما الخ وبه هدم المقدم ملزوم في المتصلة واعتراض السد وإلا أخذ به]

ويحتمل أَنْ يكونَ لا شيءٌ ملزومًا للآخَر ولا يكون لازمًا له؛ فالمقدِّمُ في المتَّصلة متعيَّنٌ أَنْ يكونَ مقدِّمًا والتَّالي متعيَّنٌ أَنْ يكونَ تاليًا بخلاف المنفصلة، فإِنَّ مفهومَ التَّالي المعانِدِ ومفهومَ المقدِّمِ المعانِدِ والمعانِدِ لابدَّ أَنْ يكون معانداً أيضًا؛ لأَنَّ عِنادَ أَحد الشَّيْئينِ لآخَرَ في قوَّة عنادِ الآخَر له كذا ذكر القطب.

قال السعد: وفيه نظر؛ لأَنَّ مفهومَ مقدم المتَّصلة قضيَّةٌ حكم في المتَّصلة بثبوت قضيَّةٍ على تقديرها أَوْ بأن لا ثبوتَ، ومفهومَ التَّالي قضيَّةٌ حكم في المتَّصلة بثبوتها أولا ثبوتها على تقديرِ أُخْرى، وكلُّ واحدٍ منهما مفهومٌ وواحدٌ عامٌ يطلق على ما في اللزوميَّة والعناديَّة، وبالجملة لا نسلِّم [44/ أ] أَنَّ للُّزومِ مدخلاً في مفهوم المقدِّم والتَّالي؛ لأَنَّ كونَ الشَّيْءِ في قوَّة الشَّيءِ لا يقتضي عدمَ تمييزِها بحسب المفهوم، لأَنَّ غالية التَّلازم في الصِّدْق لا يخبر أَنَّ مفهومَ المعانِدِ اسمَ فاعلٍ غيرَ مفهومِ المعانِدِ اسمَ مفعولٍ، بل تحقيق اتِّحاد مفهوم من المقدِّم والتَّالي في المنفصلة أَنَّ كلًّا منها عبارةٌ عن قضيَّةٍ حكم في المنفصلة باب الشامي بينهما وبين قضية أخرى على ما سبق من التفسير إلا أنه إِنْ قُدِّمَ في الذِّكْر سُمِّيَ مقدِّمًا وإِنْ أُخِّرَ يُسمَّى تاليًا.ا هـ، وهو ظاهر ويعترض بيان القطب[1] أيضًا بأنه لا يأتي في الاتفاقية فإِمَّا أَنْ يُخصِّصَ الدَّعوى أَوْ يُعمِّمَ البيان.

قوله: (وإِنْ كانَ التَّنافِر بيْنَ القَضِيَّتَيْنِ في الصِّدْق):[2]

يريد بالصِّدْق التَّحقُّقَ والوقوعَ لا الحملَ والمقوليَّة قال القطب: هاهنا بحث شريف وهو أَنَّ المرادَ بالمنافات في الجمع أَنْ لا يصدقَ على ذاتٍ واحدةٍ لا أَنَّهما لا يجتمعان في الوجوب، فإِنَّه لو كان المرادُ عدمَ الاجتماع في الوجود، لم يكن بين الواحد والكثير منعُ جمعٍ؛ لأَنَّ الواحدَ جُزْءُ الكثيرِ، وجُزْءُ الشَّيءِ يجامعه في الوجود لكنَّ الشَّيخَ نصَّ على منعِ

---

[1] الطرة: [اعتراض المحشي على القطب أيضًا].

[2] الطرة: [الصدق يطلق بمعنى التحقق والوقوع وبمعنى الحمل والمقولية].

الجمع بينها قال: وعندي هذا نظر إذ يلزم من ذلك جوازُ منعِ الجمع بين اللزوم والملزوم، فإِنَّ جُزْءَ الشَّيءِ من لوازمه، وقد أجمعوا على أَنَّه لا منعَ جمعٍ بين اللازم والملزوم ولا منعَ خُلُوٍّ، ورجاء من الله تعالى أن يفتح عليه الجواب عن هذا الاعتراض، وهو ليس إلا نظرا فيما أراده من عبارة القوم فحاشاهم أن يعنوا بالمنافاة في الجمعِ عدمَ الاجتماع في الصِّدق، فإِنَّ مانعةَ الجمع من أقسام المنفصلة والانفصال المرادُ لم يعتبروه إلا بين القضيتين، فلا يكون منع الجمع إلا بين القضيَّتين؛ فلو كان المرادُ عدمَ الاجتماع في الصدق، لكان بين كلِّ قضيَّتين منعُ جمعٍ؛ لاستحالة أن تصدق قضيَّةٌ على ما تصدق عليه أُخْرى، ولا يكون بين قضيَّتين منعُ خُلُوٍّ أصلا ضرورةَ كذبِها على شيءٍ، وأَصْلُه مفردٌ من المفردات بل ليس مرادُهم بالمنافاة في الصِّدْق عدمَ الاجتماع في الوجود، وأما أَنَّ الشَّيخَ أثبت بين الواحد والكثيرِ منعُ الجمعِ، فهو ليس بين مفهومي الواحد والكثيرِ بل بين هذا واحدٌ وهذا كثيرٌ، فإِنَّ القضيَّة القابلةَ إِمَّا أَنْ يكونَ [44/ ب] هذا واحدًا وإِمَّا أَنْ يكون كثيراً مانعةُ جمعٍ؛ لامتناعِ اجتماعِ جُزْءَيْها على الصِّدق، فقد بان أَنَّ الأَشْكال إنما شارع سوء الفهم وقلة التدبر» ا هـ.

وقال الشيخ سعد الدين: «اعلم أَنَّ تنامي الطرفين في الصِّدق وهو بعينه معنى امتناعهما في الوجود؛ إذ لا معنى لوجود القضيَّة إلا وجودها في نفس الأمر في صدقها، وهذا لا ينافي اجتماعَ محمولي الطرفين في الوجود كما في قولنا: إما أَنْ يكونَ الشَّيءُ واحدًا وكثيرًا، فإن الواحدُ والكثيرُ مما يجتمعان في الوجود لكن قولنا: هذا الشَّيءُ واحدٌ وهذا الشَّيءُ بعينه كثيرٌ لا يجتمعان في الوجود أصلا».ا هـ

وكأنه ينكث بهذا الكلام على القطب حيث نفى أَنْ يكونَ مرادُ القوم بالمنافاة منعَ الاجتماع في الصدق، أَثْبَتَ أَنَّ مرادَهم بها منعُ الاجتماع في الوجود، ووجهُ التنكيث أَنَّ وجودَ القضيَّة في نفس الأمر هو صدقُها، وجوابه أَنَّ الصِّدْقَ يطلق بمعنى التَّحقُّق وهو الوجودُ وبمعنى الحمل والمقوليَّة وهو غير الوجود، وهذا الثاني هو مراد القُطْبِ حيث قال:

وحاشاهم أن يعنوا بالمنافاة في الجمع عدمَ الاجتماع في الصِّدْق وهو مرادُ صاحب البحث أيضًا وإلَّا لمَا أَشْكل الأَمْرُ عليه.

وقال السيد الشريف: «لا يقال قد تكون المنافاةُ بين المفهومين في الصِّدْق على ذاتٍ كما بين مفهومين الواحدِ والكثيرِ؛ لأنَّا نقول: لا نزاع في ذلك إلَّا أنَّ القضيَّةَ المشتملةَ على تقدير هذه المنافاة ليست منفصلة، بل هي حملية شبيهة بالمنفصلة، فإذا قلنا: هذا إما واحدٌ وإما كثيرٌ فإنْ أردت المنافات بين هذا واحد وهذا كثير، فالقضيَّةُ منفصلةٌ مركَّبةٌ من قضيَّتين كما قررنا،[1] وإنْ قدرت المنافاةَ بين مفهومي الواحد والكثيرِ في الصِّدْق والحملِ على هذا، فالقضيَّةُ حمليَّةٌ مركَّبةٌ من موضوعٍ واحدٍ إلَّا أنَّه قد ردَّد في محمولها فصارت تشبيهةً بالمنفصلة، والشَّارحُ- قدَّس اللهُ تعالى سِرَّه- يعني القُطْبَ لم يقل بأن لا منعَ جمعٍ في الصِّدق على ذلك، بل قال منعُ الجمع المعتبرِ في المنفصلة إنما هو بحسب الوجود لا الحلَّ، وقد يكون بين مفهومين منافاتٌ في الوجود في محلٍّ واحدٍ كالسَّواد والبياضِ، فإن عَبَّرتَ عنها بمثل قولك: إمَّا أَنْ يكونَ السَّوادُ [45/أ] موجودًا في هذا المحلِّ أَوْ يكونَ البياضُ موجودًا فيه، كانت القضيَّةُ منفصلةَ، وإنْ عَبَّرتَ عنهما مثل قولك: الموجودُ في هذا المحلِّ إمَّا سوادٌ وإمَّا بياضٌ كانت القضيَّةُ حمليَّةٌ شبيهةٌ بالمنفصلة، وبالجملة كما أَنَّ الحمليَّةَ قد تشارك المتَّصلةَ فيها هو حاصلُ المعنى، ومثاله كقولك: طلوعُ الشَّمس ملزومٌ لوجود النَّهار، ولابدَّ أَنْ تكونَ مخالفةً لصريح المفهوم فيها، كذلك الحمليَّةُ قد تشارك المنفصلةَ في محصول المعنى ومثاله، وإن كان المفهومُ الصَّريحُ تخالفا فيهما، والمنافاة قد تعتبر في المفردات بحسب صدقها على ذاتٍ وهي الحمليَّاتُ الشبيهةُ بالمنفصلات، وقد تُعتبَر في المفردات بحسب الوجود في محلٍّ؛ فإنْ عبَّرتَ عنها بمثل قولك: إمَّا أَنْ يكونَ هذا الشَّيءُ أَسْودَ، وإمَّا أَنْ يكونَ أَبْيضَ، فهي منفصلة، وإنْ عبَّرتَ عنها بمثل قولك: هذا الشَّيءُ

---

[1] [أصل ومنع الجمع باعتبار الصدق والتحقق في القضيتين]

إِمَّا أَسْودُ وإِمَّا أَبْيضُ، فمحصورةٌ حمليَّةٌ شبيهةٌ بالمنفصلة، والكلُّ متشاركٌ في مثال المعنى ومحصولِه وإن كانتا متخالفةً في المفهومِ والصَّريحِ.

قوله: (الحَقِيقِيَّةُ لَا تَتَرَكَّبُ أَكْثَرَ مِنْ جُزْءٍ):

ذكروا في تعليل ذلك وجهين:

أَحَدِهما: ما ذكره المصنِّفُ من قوله: (إِذْ لَا واسطةَ بين النَّقيضين).

ثانيها: أَنَّه لو تركَّب من ثلاثةِ أَجْزاءٍ وصدق الأَوَّلُ أَوْ كذب الثَّاني، فالثَّالثُ إِنْ كان كاذبًا لم يعاندِ الثَّاني، وإِنْ كان كاذباً يعاندُ الأَوَّلَ. ثم ما ذكره المصنِّفُ في هذه المنفصلات هو الذي جرى عليه كثيرٌ من النَّاس.

والحقُّ- قال القُطْبُ في «شرح المطالع»[1]- وتبعه التَّفْتازانيُّ في «شرح الشمسية»- أَنَّ شيئًا من المنفصلات لا يمكن أَنْ يتركَّب من أَجْزاءٍ فوق اثنين؛ لأَنَّ المنفصلةَ هي التي حُكِمَ فيها بالمنافاة بين قضيَّتين على أَحد الأَنْحاءِ الثَّلاثة فلا انفصالَ إِلَّا بين الجُزْءَيْن.

وأَمَّا ظنُّهم جوازَ تركُّب مانعتيْ الجمع والخُلُوِّ من أَجْزاءٍ كثيرةٍ، فهو ظنُّ سؤَالاتٍ، إذا قلنا: إِمَّا أَنْ يكونَ هذا الشَّيءُ شجراً أَوْ حجرًا أَوْ حيوانًا، فلابدَّ من تعيين طرفيها حتى يُحكم بينها في الانفصال، فإِذا فرضنا أَحَدَ طرفيها قولُنا: هذا الشَّيءُ حجرٌ، فالطَّرفُ الآخَرُ إِمَّا قولنا: هذا الشَّيءُ حجرٌ وإِمَّا قولنا: هذا الشَّيءُ حيوانٌ على التَّعيين أَوْلا على التعيين، فإِنْ كان أَحدُهما على التَّعيين تمَّت المنفصلةُ وكان الآخَرُ زائدًا حشواً، وإِنْ كان أَحدُهما [45/ ب] لا على التَّعيين كان تركُّبُها من حمليَّةٍ ومنفصلةٍ؛ فلا تزيد جزاؤُها على اثنينِ بل هذه المنفصلةُ في التَّحقيق ثلاثُ منفصلاتٍ؛ إِحْداهما من الجُزْءِ الأَوَّلِ، والثَّاني وثانيها من الجُزْءِ الأَوَّل، والثَّالثُ وثالثتُها من الجُزْء الثَّاني والثَّالث.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 211).

فلما أَنَّ الحمليَّةَ إذا تعدَّد معنى الموضوع والمحمول بالفعل تعدَّدت وتكثَّرت، كذلك الشَّرطيَّةُ تتكثَّر بتعدُّدِ أَحدِ طرفيها على أَنَّ الانفصالَ الواحدَ نسبةٌ واحدةٌ، والنِّسْبةُ الواحدةُ لاتُتَصَوَّرُ إِلَّا بين اثنين فإِنَّ النِّسْبةَ بين أُمورٍ متكثِّرةٍ لا تكون نسبةً واحدةً بل نِسَبًا متكثرةً، وحينئذ نقول:- قولهم لا يمكن تركب الحقيقة من أجزاء متكثرة[1] ويمكن تركب مانعتي الجمع والخلو منها-، إِنْ أَرادوا بها المنفصلةَ الواحدةَ فلا نسلِّم أَنَّ القضيَّةَ القائِلةَ: هذا الشَّيءُ إِمَّا شجرٌ أَوْ حجرٌ وحيوانٌ، والقائِلةَ أَنَّه إِمَّا لا شجرًا ولا حجرًا ولا حيوانَ، منفصلةٌ واحدةٌ بل منفصلاتٌ متعدِّدةٌ، وإِنْ أَرادوا بها المنفصلةَ الكثيرةَ فكما تتركَّب مانعةُ الجمعِ والخُلُوُّ المتكثِّرةُ من أَجْزاءٍ كثيرةٍ كذلك الحقيقةُ المتكثِّرةُ وعلى كِلَا التَّقْديرينِ لم يكن بين الحقيقة وأُخْتَيْها فرقٌ في ذلك.

قوله: (وَلَابُدَّ مِنْ نِسْبَةٍ بَيْنَهُمَا وَيُسَمَّى اللَّفْظُ الخ):

لفظُ الرَّابطة[2] موضوعٌ بِإِزاءِ الحكم لا بإِزاءِ النِّسْبة التي هي موردُ الإيجاب والسَّلبِ، وإِنَّما يدلُّ عليها بالالتزام؛ ولهذا اكتفى به عما يكون بإِزاءِ النِّسْبة لدلالة عليها معًا، كما قال السَّيِّدُ في رسالته الفارسيَّةِ التي عدَّها كَمَالُ الدِّين النَّيْسابوريُّ ونصُّه: واللَّفْظُ الذي يدل على النِّسْبة الحكميَّةِ[3]، والحكمِ معًا يُسمَّى رابطةً كلفظ هو في: زَيْدٌ هو قائِمٌ، ولفظ است في قول العجم: زَيْدٌ قائِمٌ است وحركة المكسرة في قول بعضهم: زيد دبير اهـ.

---

[1] [النسبة بين أمور متكثرة ليست نسبة؟ الخ]

[2] [الرابطة تدل على النسبة الخارجية مطابقة على الكلامية التزاما]

[3] قال القطب: وأمّا لغة العجم فلا يستعمل القضية خالية عنها، إمّا بلفظ كقولهم: هست وبود. وإمّا بحركة كقولهم: چنين. بالكسر أو الفتح؛ وفيما نقل عن لغة العرب نظر لأن لفظة (هو وهى وهما وهم وهنّ) إنما هى ضمائر وضعت عندهم لما تقدّم ذكره عليها، ولا دلالة لها على نسبة أصلًا فضلًا على النسبة الحكميّة وإنّما تدلّ على مرجوع إليه متقدّم. «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:114).

فقول المصنِّف ويسمى اللَّفظُ الدَّالُّ عليها بالالتزام أَوْ بالمطابقةِ، لا من حيث هي بل من حيث الحكم بها، وقد صرَّح القُطْبُ وغيرُه بما ذكرناه.

فإن قيل: ما المراد بالحكم المدلولِ للرَّابطة أَوْ نوعُ النِّسبة أَمْ إيقاعُها، قلنا: الحكمُ في اصطلاح المناطقة هو إِيْقاعُ النِّسْبة أَو انتزاعُها أَيْ إِدْراكُ أَنَّها واقعةٌ أَوْ ليست بواقعةٍ على ما سبق تحريره؛ فيكون هذا هو مدلول الرَّابطة عندهم، حيث قالوا: إنها تدلُّ على الحكم.

وهذا هو الذي عنى إليه صاحبُ «المحصول» في مدلول [46/ أ] الخبر قال فيه ما نصه: «مدلولُ الخبر هو الحكمُ بثبوت النِّسْبة أَوْ انتفائِها، لا ثبوتُها أَو انتفاؤُها، وزعم أنه لو كان مدلولُ قولِنا: العالمُ حادثٌ، نفسَ ثبوتِ الحدوثِ، لكان حيث وُجِدَ هذا القولُ، وُجِدَ حدوثُ العالم ا هـ»[1].

وفي استدلاله هذا نظرٌ، وإنما يلزم ما ذُكِرَ لو كان اللَّفظُ نفسَ مدلوله فيلزم من وجوده وجودٌ أَوْ يكون غيرُه لكنَّ دلالتَه عليه قطعيَّةٌ، أَمَّا إِذا كان مدلولُه الأَمرَ الخارجيَّ الذي هو وقوعُ حدوثِ العالم، وكانت الدّلالةُ ظنِّيَّةً، فيجوز أَنْ يُوجَّهَ الدَّليلُ حينئِذٍ بدون مدلوله قاله الشِّهابُ القرافيُّ في «شرح المحصول»[2] واختار هو أَنَّ مدلولَه وقوعُ النِّسبة في نفس الأَمْر أولا وقوعها هي، ووافق الإمامُ رَأْيَه؛ تاجُ الدِّين السُّبْكيُّ، وكلام الشارح المحلي مشعرٌ بترجيحه، وهو الذي يدلُّ عليه كلامُ ابنِ سِينَا قال في «الشِّفا»: «ليس مجموعُ معاني القضيَّة معنى الموضوعِ والمحمولِ، بل يحتاج إِلى أَنْ يفتقرَ الذِّهنُ مع ذلك النِّسْبة بين المعنيين بإِيْجابٍ أَوْ سلبٍ، فعند محاذات المعاني بالألفاظ لابدَّ أَنْ يتضمَّنَ ثلاثَ دلالاتٍ»[3] ا هـ.

---

[1] «المحصول» (223/4).

[2] «نفائس الأصول في شرح المحصول» (2802/6).

[3] ينظر: «المنطق» لابن سينا (169/1).

وقد اقتصر سَعْدُ الدِيْنِ في «المطول» لرأي الشِّهَابِ أَنَّ محاولةَ وقوعِ النِسْبة أوْلا وقوعِها، وأَيَّده بوجوهٍ، وارتضى ذلك الكَمَالُ ابنُ أَبِي شَرِيْفِ في «حواشي شرح المحلّي» وحرَّر السَّيِّدُ الشَّريفُ في «حواشي المطول» وفي «شرح المفتاح»: أَنَّ مدلولَ الخبرِ نسبةٌ تامَّةٌ بنسبةٍ مشعرةٍ بنسبةٍ خارجيَّةٍ موافقةٍ لها؛ فكلتا النِّسْبتينِ مدلولٌ والثَّانيةُ بواسطة الأُوْلى ودلالتُه على الذِّهْنيَّة بطريق الوَضْع[1]، وعلى الخارجيَّة بطريق الإشْعار، وهي المقصودةُ منه قال: وهذا معنى ما قيل أَنَّ مدلولَ الخبر هو الصِّدْق، وأَمَّا الكذبُ فاحتمالٌ عقليٌّ[2]. ا هـ، والقائلُ هو المُحَقِّقُ الرَّضِيُّ الاستراباذيُّ في «شرح الحاجبيَّة»، وقد ارتضى كلامَه سَعْدُ الدِّينِ[3] وغيرُه.

وقد تحصل فما ذكرناه أَنَّ كلَّ قضيَّةٍ لابدَّ منها من أَرْبعة أُمورٍ وهي الطَّرفان والنِّسبةُ والحُكْمُ.

فإِنْ قلت: ما بالُ خبر الشَّاك يُسمَّى قضيَّةً ولا حُكْمَ معه.

قلنا: حالُه كحال الكذاب يخبر بما يتضمن انتفاؤه؛ فخبرهما قضيَّةٌ لا محالةَ لاشتماله على الحكم بحسب الدَّلالةِ الوضعيَّةِ، وإِنْ كان المتلفِّظُ به ليس حاكما [46/ ب] أَيْ معتقدًا لوقوع النِّسبةِ الخارجيَّةِ.[4]

---

[1] الطرة: [أي كما تحصل من هنا أن الراجح في معنى الحكم هو وقوع النسبة بأجزاء القضية الموضوع عن المجهول والنسبة الكلامية والحكم الخ هو إدراك مطابقة الكلامية للنسبة الخارجية قال الباجوري في شرح السلم وجعل الجزء الرابع ما ذكر هو المطابقي المتبادر وأما ما في كلام بعضهم أنه الإيقاع أو الإسراع فيه نظر لأن ذاك وصف الموضوع فلا يصح فعله من أجزاء القضية وبهذا اعترض فلا أحد على الحتمي في جعله ذلك من أجزائها الخ]

[2] ينظر: «التقرير والتحبير» ابن الموقت (227/2).

[3] ينظر: «شرح مختصر المنتهى» (117/2).

[4] الطرة: [بناء لحواشي السعد أن الحكم يطلب على النسبة الكلامية أي المفهومة من الكلام وهو تبدت المحمول للموضوع في الخارج من انتفاؤه عنه كفرا وهذا هو المعنى بقوله من وقوع النسبة أولا وقوعه أي النسبة الواقعة أي المتحققة في الوقوع أو الغير المتحققة فيه ويطلق على الإذعان لها أي إدراك أنها واقعة وهذا هو المعبر عندهم بالإيقاع الانتزاع باختصار صح كما وجد]

قوله: (فلفظة تسمى رابطة):

نحو هذا ما ذكره ابنُ سِينَا في «الشِّفاء» إذْ قال: «لغةُ اليُونَانَ تُوجب ذكرَ الرَّابطةِ الزَّمانيَّةِ دون غيرها، وأمَّا لغةُ العَرَبِ فربَّما تحذف الرَّابطةَ وربَّما تذكر، والمذكور ربَّما كان في قالب الاسم وهي الكلمات الوجوديَّةِ كقولنا: زَيْدٌ كان كذا أو يكون كذا، وقد غلب في لغة العَرَبِ حتى أنَّهم يستعملونها فيما ليس بزمانيٍّ كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾[1] وفيما لا يختصُّ بزمانٍ كقولهم: كلُّ ثلاثةٍ تكون فردا، وأمَّا لغةُ العَجَمِ فلا يستعمل القضيَّةَ خاليةً عنها إمَّا بلفظ كقولهم: هست وبرد، وإمَّا بحركةٍ كقولهم: دبير بالكسر أو الفتح[2].

هذا كلامه، وقد اعترضه جماعةٌ من المحقِّقين فقال ابنُ وَاصِل في «شرح الجمل»: وأمَّا اللُّغةُ العربيَّةُ فالأَظْهرُ عدمُ الإتْيان بها فيها، فإنَّهم احترزوا عنها برابطة الإعْراب، وما يتمسك به بعضُهم من لفظة «هو» في قولهم: «زَيْدٌ هو كاتبٌ»، فالتَّحقيقُ[3] أنَّ لفظةَ «هو» ليست برابطةٍ بل «هو» مبتدأٌ خبرُه «كاتب»، والمجموعُ قضيَّةٌ حمليَّةٌ محمولةٌ على زَيْدٌ، وإمَّا لفظيَّةُ «هو» في قولهم: زَيْدٌ هو الكاتبُ، وهي المسمَّاة عند البصريِّين فصلًا، وعند الكوفيين عمادًا، فليست أيضًا رابطةً، وإنِ اعْتَقَدَ بعضُهم أنَّها رابطةٌ، وإنَّما أُتِيَ بها؛ فصلًا بين كونِ الكاتبِ صفةً وبين كونه خبرًا، ولمَّا خِيفَ اللَّبْسُ بين الأَمرين أُتِيَ بها، فهذا ما تقتضيه لغةُ العَرَبِ، والمنطقيُّ لا يلزمه البحثُ عن خصوصيَّات اللُّغات وإنَّما يذكر أَمْرًا كليًّا يَعُمُّ اللُّغاتِ» اهـ.

وقال القُطْبُ في «شرح المطالع»[4] ما نصه: وفيما نقل -يعني الشيخ- عن لغة العرب نظر؛ لأن لفظة «هو، وهي، وهما، وهم، وهنّ» إنما هي عندهم ضمائرُ وُضِعَتْ لما تقدَّم

---

[1] [الفتح: 14]

[2] «المنطق» (166/1).

[3] [التحقيق في إعراب هو في نحو زيد هو عالم ومن نحو زيد هو الكاتب]

[4] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 114).

ذكرُه، ولا دلالةٌ لها على نسبةٍ فضلًا عن النِّسْبة الحكميَّةِ، وإنما تدلُّ على مرجوع إليه متقدِّم فليس مدلولُ «هو» في قولنا: زَيْدٌ هو حيٌّ إِلَّا زَيْدٌ؛ فكيف يكون رابطةً؟ فإِنْ قلت: الفصلُ[1] والعمادُ، فنقول: الأمثلة التي أورده فيها ليست من مواضع الفصل يُفصح عن ذلك تصفُّحِ كتابِه على أَنَّ الضميرَ الفصل أيضًا لا يدلُّ عندهم على النِّسْبة الحُكْميَّةِ بل على الفرق بين النَّعْت والخبرِ، وأَمَّا الكلماتُ الوجوديَّةُ فهي وإِنْ دلَّتْ لكنها لا تدلُّ على الحكم كما بيَّنه [47/أ] في المضارع الغائبِ، ولأَنَّها لو كانت لها دلالةٌ على الحكم لاحتملت الصِّدْقَ والكذبَ، وأيضا لو جعلها روابطَ هاهنا ينافي ما سبق منه في الألفاظ من أَخْذِها بإزاءِ الأداة، فقد ظهر أَنَّ ما أخذه رابطةٌ في لغة العَرَبِ ليس برابطةٍ، بل الرَّابطةُ عندهم حركةُ الرَّفْع من الحركات[2]، وما يجد في مجراها؛ لأنها دلالة على معنى الفاعليَّة وهو الإسناد». ا هـ.

وقال السَّعْدُ في «شرح الشمسية» ما نصُّه: لفظة «هو» في قولنا: زَيْدٌ هو عالمٌ ضميرٌ عائِدٌ على زَيْدٌ عبارةٌ عنها، وهو عند أهل العربية مبتدأٌ ولا دلالةَ فيه على النِّسْبة وإِنْ أُرِيدَ ما يسمُّونه ضميرَ الفصل والعمادَ فهو لا يكون في مثل: زَيْدٌ عالمٌ، وعلى تقدير أَنْ يكونَ فهو إِنَّما يفيد الحصرَ والتَّأْكيدَ وتحقيقَ أن ما بعده خبرٌ لا نعتٌ، ولا دلالةَ له على النِّسبة أَصْلًا والذي يُفهَم منه الرَّبْطُ في لغة العَرَبِ هو الحركاتُ الإِعْرابيَّةُ بل حركةُ الرَّفْع تخفيفًا أَوْ تقديرًا لا غير، لأنا نقول: إذا قلنا: زَيْد، عالم، على سبيل التعداد بلا حركةٍ إِعرابيَّةٍ لم يُفهم منه الرَّبْطُ والإِسْنادُ، وإِذا قلنا: زَيْدٌ عالمٌ بالرَّفع فُهِمَ ذلك منه؛ فالرَّابطةُ هي الحركاتُ الإِعْرابيَّةُ لا غير، وهذا في غايةُ الوضوح، ولا أدري كيف خفي هذا على القوم، قال: وبالجُمْلة كونُ لفظِ «هو» غيرَ موضوعٍ في لغة العَرَبِ للرَّبْط مما لا ينبغي أن يخفى على أَحدٍ من المحصِّلين فضلًا عن الحكماءِ المحقِّقين.

---

(1) [انفراد ضمير الفصل يدل على الفرق بين النعت والخبر]

(2) الإعرابية [الدال على الحكم حركة الإعراب فهي الرابطة في لغة العرب]

وقديمًا كنتُ متأمِّلًا في حلِّ هذا الإشْكال ومُفْحِصًا عن حقيقة الحال في هذا المقام حتى وجدتُ كتابَ «الألفاظ والحروف» للفيلسوف المحقِّق أَبِي نَصْرِ الفَارَابِيِّ ما يدلُّ على أنْ ليس مرادُهم أَنَّ لفظةَ هُو موضوعةٌ في لغةِ العرب للرَّبْط، ولأَنَّها مستعملةٌ عندهم لذلك، بل المرادُ أَنَّ الفلاسفةَ نقلوها إلى ذلك، قال: لما انتقلت الفلاسفةُ إلى العرب واحتاجت الفلاسفةُ الذين يتكلَّمون بالعربيَّة، ويجعلون عبارتَهم عن المعاني في الفلسفة والمنطق بلسان العرب مقامَ (هست) في الفارسيَّة و(استبن) في اليونانيَّة وهي التي تدل على ربط المحمول بالموضوع ربطًا غيرَ زمانيٍّ، ولم يجدوا في العربيَّة في أول وَضْعِها لفظًا يقوم مقامَ ذلك بخلاف الرَّبط الزَّماني فإِنَّ الكَلِمَ الوجوديَّةَ مثل «كان ويكون وسيكون» [47/ ب] يدل على ذلك، التمسوا في لغة العرب لفظًا ينقلونه إلى ذلك ويجعلونه يقوم مقامَ ههست هست في الفارسية (هست) في الفارسيَّة و(استين) في اليونانيَّة؛ فاختار بعضُهم لفظةَ «هُو» لأَنَّها قد تُستعمَل كنايةً كما في قولنا: هو يفعل، وقد تُستعمَل في بعض الأَمْكِنة التي تُستعمَل فيها (هست) كما في قولنا: هذا هو زَيْدٌ، وهذا هو الشَّاعرُ، فإِنَّ لفظةَ «هو» بعيدٌ جدًّا أَنْ يكونَ قد تُستعمَل ها هنا كنايةً فاستعملوا «هُو» في العربية فكان (هست) في الفارسيَّة وجعلوا في المصدر منها الهويَّة كالإنسانيَّة من الإنسان، واختار بعضُهم بَدَلَ لفظةِ «هو» لفظةَ الموجود، وجعلوا مكانَ الهويَّة الوجودَ، ومكانَ «كان» و«يكون» و«سيكون»، وَجَدَ ويُوجد وسيوجد، هذا كلامه. ا هـ كلامُ سَعْدِ الدِّينِ.

وإِنْكارُه إِفادةٌ للفصل الربط، وإن تبع فيه غيرُه وزاد في التشنيع على زاعمها معارضٌ بما ذكره في «حواشي الكشّاف» ونصُّه: ذكر يعني صاحبَ الكشَّاف لضمير الفصل ثلاثُ فوائدَ الأُوْلى الدَّلالةُ على أَنَّ ما بعده خبرٌ لا نعتٌ، لأَنَّه إِنَّما يتوسَّط بين المبتدأ والخبرِ لا بين الموجودِ والصِّفةِ؛ وبهذا الاعتبار سُمِّيَ ضميرَ الفصل. الثَّانيةُ تأكيدُ الحكم لما فيه من زيادة الرَّبْط الخ، كلامه. فقف على قوله: لما فيه من زيادة الرَّبْط فإِنَّ الأَنْسبَ كما لا يخفى جعلُ

الزِّيادة فيه لازمةً مضافةً إلى الفاعل، فيكون المعنى لما فيه من قوَّة الرَّبْط وهذا اعترافٌ يعبِّر ما أنكره في «شرح الشمسية».

قوله: (يحتمل صدقه عليها بالفعل):

لا يريد ابنُ سِينَا بعد الوجود في الأَعْيان[1] بل ما يعم الفرضَ والوجودَ الذِّهنيَّ والوجودَ الخارجيَّ؛ فالذَّاتُ الخاليةُ عن العُنْوان تدخل في الموضوع إذا فرضه العقلُ موصوفًا بالفعل مثلًا إذا قلنا: كلُّ أَسْودَ كذا، يدخل في الأسود ما هو أَسْودُ في الخارج، وما لم يكن أَسْودَ إذا فرضه العقلُ أَسْودَ بالفعل.

وأَمَّا على رأي القرافيِّ فدخولُه في الموضوع لا يتوقَّف على هذا الفرض، وأمَّا ما قرَّره القُطْبُ في «شرح المطالع»[2] وتبعه السَّعْدُ وغيرُه، وهو الذي يدلُّ عليه كلامُ ابنِ سِينَا في «الشِّفا» وهو الفعلُ ليس فعلَ الوجود في الأَعْيان فقط، فربما لم يكن الموضوع ملتفتًا إليه من حيث هو موجودٌ بل من حيث هو معقولٌ بالفعل موصوفٌ بالصِّفة، على أَنَّ العقلَ يصفه بأَنَّ وجودَه بالفعل سواءٌ وُجِدَ أَوْ لم يُوجد، وفي «الإشارات» [48/أ] إذا قلنا: كلُّ (ج ب) نعني به كلَّ واحدٍ واحدٍ ممَّا يُوصف بجـ كان موصوفًا بجـ في الفرض الذِّهنيِّ، أَوْ في الوجودِ الخارجيِّ وكان موصوفًا بذلك دائِمًا أَوْ غير دائِمٍ بل كيف اتَّفق، فذلك الشَّيءُ موصوفٌ بـ ب، وذكروا أَنَّه إِنَّما عدل عن مذهب الفَارَابِيِّ واعتبر مع الإمكان الثبوتَ بالفعل؛ لأَنَّ الاقتصارَ على مجرَّد الإِمْكان يُخالف العُرْفَ واللُّغةَ، فإِنَّ الأَسْودَ إِذا أُطلق لم يُفهم منه عُرْفًا ولغةً إِلَّا شيءٌ اتَّصف بالسَّواد أَزَلًا وأَبَدًا، واعْتُرِضَ بأَنَّ هذا مشتركُ الإِلْزام على ما حُقِّقَ به كلامُ الشَّيخ إِذْ فلم يُفهم من الأَسْودِ عُرْفًا ولغةً شيءٌ لم يتَّصف بالسَّواد أَزَلًا وأَبَدًا، وإِنْ فرضه العقلُ متَّصفًا به.

---

[1] [بعد الوجود في الأعيان بل ما يعم الفرض والوجود الذهني والوجود الخارج]

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 135).

قوله: (أَرَسْطَاطَالِيْسْ كَذَا هُوَ بِالفَيْنْ وطَاءَيْن):

وقال الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللهِ مَحْمُودُ بنُ عَلِيِّ التَّوزريُّ[1] رحمه الله في كتابه المسمى بـ «حلّةُ السّمطِ وَسِمَة المُرطِ»[2] ما نصُّه: وقوله من استخفَّ بالنَّاموس قتله النَّاموسُ كلامٌ يجري على أَلْسنة العامةِ ولا يعلمون تَأْوِيلَه.

ومعناه من استخفَّ بالشَّرْعِ قتله الشَّرعُ، وهو من كلامُ أَرَسْطَاطَالِيْسْ في كتاب «السياسة ورُسْطَاطَالِيس» بضم الراء وحذف الهمزة وقع في قول أَبي الطَّيِّبْ:

مَــن مُبْلِــغُ الأَعْــرابِ أَنِّــي بَعْــدَهَا   جَالَسْــــتُ رُسْــــطَالِيسَ والإِسْـــكَنْدَرَا[3]

بعض من قصيدة يمدح فيها ابن العميد[4] وزير ركن الدولة مطلعها:

بادٍ هواكَ صبرتَ أَمْ لم تصبر   وبكاكَ إِنْ لم يجر دمعُك أَوْ جرى

إلى أن قال:

---

[1] هو: محمد بن علي بن محمد بن علي بن عمر، أبو عبد الله، المصري التوزري ويقال له ابن الشباط: أديب متفنن، يعدّ من علماء هندسة الري وتوزيع المياه. من أهل توزر (من بلاد قسطيلة بأقصى إفريقية)، مولده ووفاته فيها؛ ولد سنة (618هـ-1221م) وتوفي سنة (681هـ-1282م). «الأعلام» (283/6).

[2] هو كتاب «صلة السمط وسمط المرط في شرح سمط الندي في الفخر المحمدي». ينظر: «معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم» لعلي الرضا قره بلوط (2901/4).

[3] «الدر الفريد وبيت القصيد» للمستعصمي (154/5).

[4] هو: الوزير الكبير، أبو الفضل، محمد بن الحسين بن محمد الكاتب، وزير الملك ركن الدولة الحسن بن بويه الديلمي؛ كان عجبًا في الترسل والإنشاء والبلاغة، يضرب به المثل، ويقال له: الجاحظ الثاني. وقيل: بُدئت الكتابة بعبد الحميد، وخُتمت بابن العميد. وقد مدحه المتنبي فأجازه بثلاثة آلاف دينار، وكان مع سعة فنونه لا يدري ما الشرع، وكان متفلسفًا، متهما بمذهب الأوائل: مات سنة ستين وثلاث مائة. «سير أعلام النبلاء» (137/16).

يـا مَـن إِذا وَرَدَ الـبلادَ كتابُـه قبـلَ الجيـوش ثنـى الجيـوشُ لتبَخْتَـرَا
أَنْـتَ الوحيـدُ إِذا ركبـتَ طريقـةً ومَـنِ الرَّديـفُ وقـد ركبـتَ غَضَـنْفَرَا
قطـفَ الرِّجـالُ القـولَ وقـتَ نباتِـه وقطفـتَ أَنْـتَ القـولَ لمَّـا نـوَّرَا

إِلى أَنْ قال: مَن مبلغ، وعنى برسطاليس والإسكندر ابن العميد؛ لأنه كان حكيمًا عالمًا جامعًا بين أَفْعال الملوكِ وفصاحةِ البَدْوِ وظرافةِ الحَضَرِ.

قال أَبُو الفَتْحِ ابنُ جِنِّى - رحمه الله-: « ورُسْطَاليس اسمٌ أَعْجميٌّ وحكى أَبُو عَلِيٍّ عن أَبِي بَكْرِ بنِ دُرَيْدٍ أَرَسْطُوطَالِيْس، ولعلَّه وصل ذلك إليه من حيث يثق به، وغير هؤلاء يقول: أَرَسْطاطاليس، والأسماءُ العجميَّةُ كثيراً ما يَعْتَوِرُها التَّغييرُ كما قالوا: جبريل وجَبريل وجبرين وإبراهيم وإبراهام بالألف» اهـ.

وفي «المِلل والنِّحل»[1] لأَبِي الفَتْحِ الشَّهَرْستانيِّ ما نصُّه: أَرَسْطُوطَالِيس بن نيقوماخوس: من أهل أسطاخرا، وهو المقدمُ المشهور، والمعلِّمُ الأَوَّلُ، والحكيمُ المطلقُ عندهم. وكان مولدُه في أَوَّل سنةٍ من مَلِكِ أردشير بن دارا، فلما أتت عليه سبعُ عشرةِ سنةٍ أسلمه أبوه إلى المؤدِّب أَفْلَاطُونْ فمكث عنده نيفًا وعشرين سنةً. وإِنَّما سمُّوه المعلِّمَ الأَوَّلَ، لأَنَّه واضعُ التَّعاليم المنطقيَّةِ ومُخرجُها من القوَّة إلى الفعل، وحكمُه حكمُ واضع النَّحو، وواضع العروض، فإِنَّ نسبةَ المنطق إلى المعاني التي في الذِّهْن كنسبةِ النَّحو إلى الكلام، والعروضِ إلى الشِّعر. وهو واضعٌ، لا بمعنى أَنَّه لم تكن المعاني مقوَّمةً بالمنطق قبله فقوَّمها، بل بمعنى أَنَّه جرَّد آلتَه عن المادَّة فقوَّمها تقريبا إلى أَذْهان المتعلِّمين، حتى يكون كالميزان عندهم، يرجعون إليه عند اشتباه الصَّواب بالخطأِ، والحقِّ بالباطلِ. إِلَّا أَنَّه أَجْمل القولَ فيه إِجْمالَ

[1] «الملل والنحل» (178/2).

المُمهِّدين، وفصَّله المتأخرون تفصيلَ الشَّارحين. وله حقُّ السَّبْق، وفضيلةُ التَّمْهيد. وكُتُبُه في الطَّبيعيَّات، والإلهيَّات، والأَخْلاقِ، معروفةٌ، ولها شروحٌ كثيرةٌ. ا هـ.

قوله: (وَهُوَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ القُرْآنُ):

فيه نظرٌ؛ فإنَّ القضيَّةَ في هذين المثالين ممَّا اعْتُبِرَ فيه خصوصُ الفعلِ الخارجيِّ، وهذا مما لايخالف فيه الفَارَابِيُّ ولا غيرُه، وإنَّما الخلافُ في كيفيَّة صدقِ العُنْوان على الأفراد حيث لا قرينةً، بل الخلافُ في الصُّورةِ المنطقيَّةِ على سائِرِ الأَفْراد وهي كلُّ ج ب هل يُعتبَر فيها صِدْقُ العُنْوان على الأَفْراد بالإمكان صَدَقَ عليها بالفعل أَمْ لَا؛ لأَنَّ في ذلك ضبطًا للمواد على كثرتها، فينضبط به ما اعْتُبِرَ فيه خصوصُ الفعلِ الخارجيِّ كما في الآيتين وما لم يُعتبَر هذا رَأْيُ الفَارَابِيِّ، أَوْ يُعتبَر صدقُ عُنْوانها على أَفْراده بالفعل على أَحد أَنْحائِه ولا يكفي اعتبارُ الإِمْكان فقط؛ لمخالفة العُرْف واللُّغةِ كما سبق على ما فيه وهذا رَأْيُ ابنِ سِيْنَا.

ثم اعلم أَنَّ المرادَ بالإِمْكان المعتبرِ للفَارَابِيِّ هو الإِمْكانُ المعدودُ في مواد القضايا[1]؛ لكونه كيفيَّةً بنِسْبَةِ العُنْوان إلى الذَّات فهو إِمْكان الصِّدْق في نفس الأَمْرِ، لا إِمْكان فرضِ الصِّدْق وكما سبق في الكُلِّيَّاتِ فمعنى كلُّ جـ كلُّ ما أَمْكن أَنْ يصدقَ عليه جـ في نفس الأَمْرِ[2] كما في عبارة سَعْدِ الدِّينِ وغيرِه، وحينئِذٍ فلا يتناول هذا الضَّابطُ الذِّهْنيَّاتِ أَيْ التي موضوعاتُها مُمْتنعةُ الوجودِ؛ لعدمِ إِمْكان صِدْقِ العُنْوان فيها على شيءٍ في نفس الأَمْر، وإِنْ كان يمكن فَرْضُ صِدْقِه على أَشْياءٍ؛ ولهذا كان كُلِّيًّا.

وقد ذكروا أَنَّ ابْنَ سِينَا عدل عن رَأْيِ الفَارَابِيِّ لمَّا رآه مخالفًا للُّغةِ والعُرْفِ؛ فاعتبر مع الإِمْكان الفعلِ على ما سبق، وفيه نظرٌ إِذْ ليس في كلامِ ابنِ سِينَا السَّابقِ ما يدلُّ على اعتبار الإِمْكان [49/ أ]، بل كلامُه في ضبط مفهومِ القضيَّة يَأْبَاهُ؛ وذلك أَنَّه اعْتبر لها مفهومًا واحدًا

---

[1] [الإمكان في مواد القضايا والأول أما في باب الكليات]

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:135).

عامًا، فيطلق على الذِّهْنيَّاتِ وغيرِها كما يأتيانه ومقتضاه أنه إنما يعتبر الفعلَ ولو بحسب الفَرْضِ الذَّاتيِّ، وهذا أَضْبطُ للمواد؛ فيصحُّ أَنْ يُبيَّن وَجْهُ العدول عن قول الفَارَابِيِّ بذلك والله أعلم.

ثم إِنَّ مرادَهم بالإِمْكان الإِمْكانُ الذَّاتيُّ لا الاستعداديُّ، وهو الذي بمعنى القوَّة؛ فلا يقال في: كلُّ إِنْسانٍ حيوانٌ، أَنَّ المرادَ إِنْسانٌ بالقوَّة فيصدق بالنُّطْفة، نبَّه على ذلك جماعةٌ من المحقِّقين، وتحقيقُ الفرق بين الإِمْكان الذَّاتيِّ والاستعداديِّ[1] أَنَّ الذَّاتيَّ يفارق الفعلَ؛ فالأَسْودُ بالفعل يمكن سوادُه إمكانًا ذاتيًا[2]، وينعكس من الطَّرفين ممكنُ الوجودِ ممكنُ العدمِ وبالعكس بخلاف الإِمْكان الاستعداديِّ، فإِنَّه لا يُتصَّورُ مقارنتُه للفعل ولا ينعكس؛ إِذْ لا يمكن وجودُ السَّوادِ وعدمُه معًا بالقوَّة، ثمَّ الإِمْكانُ الذَّاتيُّ إذا قُيِّدَ بمقارنة العدمِ قد يكون مفارقًا للفعل كما في مثال السَّواد، وقد لا يكون فإن النُّطْفة يمكن أَنْ تكونَ إِنْسانًا مع صدق: لَا شيْءَ من النُّطْفة بإِنْسانٍ بالضَّرورة.

قوله: (يَحْتَمِلُ المُرَادُ مِنْهُ أَرْبَعَ مَفْهُومَاتٍ... الخ):

فيتوقَّف تحريرُه على تمهيدِ مقدِّمةٍ وهي أَنْ تعلم أَنَّه إِذا قيل: كلُّ جـ ب فمعناه كلُّ جميعِ الأَفْراد على ما سيأتي، وأَمَّا جـ فمفهومُه هو نفسُ الموضوعِ وعُنْوانُه ومصدوقُه هو ذاتُ الموضوعِ وهو الأَفْرادُ [أفراد الموضوع من حيث كونه صادقًا عليها لا من حيث]، ثمَّ المفهومُ قد يكون عينَ الذَّات كقولنا: كلُّ إِنْسانٍ حيوانٌ، فإِنَّ حقيقةَ الإِنْسانِ غيرُ ماهيَّةِ زَيْدٍ

---

[1] قال العضد: الإمكان الذي يستدل به على وجود محله هو الإمكان الاستعدادي وأنه غير الإمكان الذاتي لأن الإمكان الذاتي أمر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته إلى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد أصلا بخلاف الإمكان الاستعدادي فإنه أمر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب إليه الإمكان لا به وغيره لازم له وقابل للتفاوت. «المواقف» (377/1).

[2] [على الفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان والاستعدادي]

وعَمْرٍو وبَكْرٍ وغيرِهم، وقد يكون جُزْءً لها كقولنا: كلُّ حيوانٍ حسَّاسٌ، فإنَّ الحُكْمَ أيضًا على زَيْدٍ وعَمْرٍو ونحوِهما، ومفهومُ المَاشِي خارجٌ عن حقيقتِها فذاتُ جـ هي الأَفْراد لا من حيث كونه حقيقتَها ولا من حيث كونه صفةً عارضةً لها، بل من حيث كونه صادقًا عليها؛ فتكون جُزْئِيَّاتٍ له.

ثمَّ قالوا: والمرادُ بالجُزْئِيَّات الإضافيَّةِ لا الحقيقيَّةِ ولا كلِّ جُزْئِيَّاتٍ إضافيَّة كيف تتَّفق، بل المرادُ الجُزْئِيَّاتُ الشَّخْصيَّةُ إنْ كان جـ نوعًا أَوْ ما يماثله من الفصل والخاصَّةِ، والشَّخْصيَّةُ والنَّوعيَّةُ إنْ كان جـ جِنْسًا أَوْ نحوَه من فصلِه والعَرَضِ العامِ.

قال القُطْبُ: «ومن الأفاضل من قصر الحكم مطلقا [49/ ب] على الأفراد الشخصية وهو قريبا إلى التحقيق لأن اتصاف الطبيعة بالحيوان ليس بالاستقلال بل بالاتصاف شخص من أشخاصها به إذ لا وجود لها إلا في ضمن شخص» اهـ.[1]

وقد علمت أَنَّ محصِّلَ مفهومِ القضيَّة يرجع إِلى المقدِّمين عند الوضعِ وهو اتِّصافُ ذاتِ الموضوعِ بوصفِه، وعند الحمل وهو اتِّصافُ ذاتِ الموضوعِ بنفس المحمولِ، والأَوَّلُ تَقْيِيدٌ والثَّاني خبريٌّ؛ فهناك ثلاثةُ أَشْياءٍ ذاتُ الموضوعِ، وصِدْقُ وصفِه عليه، وصِدْقُ وصف المحمول عليه، أَمَّا ذاتُ الموضوعِ فقد قدَّمنا أَنَّها ما صدق عليه من الأفراد.

وأَمَّا صِدْقُ وصفِ الموضوع على ذاته، فقد تقدَّم ذكرُ الخلاف في كيفيَّته بين أَبِي نَصْرٍ وأَبِي عَلِيٍّ، وأَمَّا صِدْقُ وصفِ المحمولِ فيكون بجهاتٍ مختلفةٍ على ما سيجيء؛ فإذا تمهد هذا فاعلم أَنَّه قد وقع للمصنِّف في هذا التَّنْبيهِ خبطٌ منشؤُهُ قلَّةُ التَّدبُّرِ وعدمُ التَّثبُّتِ في فهم كلامِ القومِ، فقولُه: الأَوَّلُ ذاتُه وحقيقتُه فيه إِطْلاقُ ذاتِ الموضوع على حقيقتِه وهو خلافُ

---

[1] الطرة: [التحقيق أن المراد بأفراد الموضوع الشمالية] [فحصل مفهوم القضية يرجع إلى عقيدين]

اصطلاحِهِم حسبما في «شرُوحِ الجُملِ» و«الشّمسِية» و«المطَالِع»؛ إذ يعنون بها الأَفْرادَ كما سبق.

وأَمَّا القضايا إلى الطَّبيعيَّات[1] التي يُراد من موضوعها طبيعتُه، فهي مهجورةٌ في المعلوم، وأَمَّا المسمَّى فلا تصحُّ إِرادتُه أيضًا، قالوا: ولو أُريد بجـ مسماه لكذبَ أَكْثرُ الأَحْكامِ الكُلِّية على الخواص والأَعْراض؛ لكذبِ قولنا: كلُّ كاتبٍ إِنْسانٌ وكلُّ ماشٍ حيوانٌ ضرورةً، إِنَّ مفهومَ الكاتب ومفهومَ الماشي ليس بإِنْسانٍ وحيوانٍ، وإِنَّما أرادوا بقولهم: لا يصحُّ أَنْ يُراد بجـ ما حقيقتُه جـ، مُنِعَ أَنْ يُراد الحكمُ على الأَفْراد من حيث أَنَّ الوصفَ العُنْوانيَّ الذي هو مفهوم جـ، حقيقةٌ لها، كما أَنَّهم حيث قالوا: لا يصحُّ أَنْ يُراد بجـ الموصوفُ به، أرادوا بذلك أَنَّه لا تُزاد الأَفْرادُ من حيث أَنَّ جـ صفةٌ لها، فالموصوفُ واقعٌ على الأَفْراد، والضَّميرُ المجرورُ بالباءِ واقعٌ على العنوان.

وسيأتي توجيهُ منعِهم إِرادةِ ما ذُكِرَ، ولم يريدوا بذلك نعني إِرادةَ حقيقةِ الموضوع أي طبيعتُه وماهيَّةُ أَفْراده؛ لأَنَّ هذا نفوه حيث قالوا: [50/ أ] المرادُ من الموضوع أَفْرادُه فتخرج القضايا الطَّبيعيَّاتُ كما تقدَّم، وكذا لَبْسُ مرادِهم بالموصوف ما يقابلُ الأَفْراد كما توهَّمه المصنِّفُ حتى عَسُرَ بسبب ذلك فهمُ المراد من الموصوف.

وقوله: (الرَّابِعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مِنْ غيرِ غيرِ النفَاتٍ... الخ):

فيه أَنَّه جعل الحقيقةَ ممَّا يصدق عليه العُنْوانُ وليس كذلك، قال القُطْبُ: «الحكمُ في القضايا على ما صدق عليه الموضوعُ وهو الأَفْرادُ، والطبيعةُ ليست منها»[2] اهـ.

---

[1] الطرة: [القضايا الطبيعية مهجورة في العلوم]

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:122).

وقوله: (وهذا هو المراد):

غيرُ صحيحٍ؛ فإِنَّ اصطلاحَ القومِ على ما سمعتَ من أَنَّ المرادَ بجـ في قولك: كلُّ جـ بـ جُزْئِيَّاتُه؛ أَيْ أَفْرادُه لامن حيث كونه حقيقةً لها ولا من حيث كونه صفةً عارضةً لها وهي موصوفة به، بل من حيث كونه صادقًا عليها أَعَمَّ من أَنْ يكونَ الصِّدْقُ ذاتيًا أَوْ عرضيًا كما بيَّنَّاه، قال السَّيِّدُ المحقِّقُ ما نصُّه: «والحاصلُ أَنَّ المُعْتبَرَ في جانب الموضوع[1] هو الأَفْرادُ وفي جانب المحمول هو المفهومُ، هذا في القضايا المُعتبَرةِ في العلوم إذ المقصودُ هاهنا أَجْزاءُ الأَحْكام على الذَّواتِ المتأَصِّلة الوجودِ بأَحْوالها، والذَّواتُ المتأَصِّلة هي الأَفْرادُ والأَحْوالُ المفهوماتُ»[2]، ونحوُه للسَّعْدِ والقُطْبِ في «شرح المطالع»[3] وذكر أَنَّه اصطلاحُ الشَّيْخ.

وقوله: (وإنَّما منعوا أَنْ يُرادَ بالموضوع حقيقتُه؛ لأَنَّ ذلك الخ)

هذا إِنَّما ذكره القومُ توجيهًا لمَنْعِ إِرادةِ الأَفْراد من حيث كون الوصفِ العُنْوانيِّ حقيقةً لها، فتوهَّمه المصنِّفُ توجيهًا لمنع أَنْ يُرَادَ بالموضوع حقيقتُه بناءً على ما توهُّمه السابقِ ومفاسد قلة التأمل كما قيل: يضيق عن الإحاطة بها[4] نطاق البيان.

قال في «شرح المطالع»[5]: «ولا نعني بجـ ما حقيقتُه جـ ولا ما هو صفتُه جـ بل أَعمَّ منها وهو ما صدق عليه جـ، أَمَّا الأَوَّلُ فلأَنَّه يمنع اندراجُ الأَصْغر تحت الأَوْسط، فلم يتعدا الحكمُ منه إليه؛ لجواز أَنْ يكونَ الحكمُ خاصًّا بإِحْدى الحقيقتين دون الأُخْرى كقولنا: ما حقيقتُه الإِنسانُ حيوانٌ، وما حقيقتُه الحيوانُ بالنَّاطقِ خارجٌ عنه» اهـ.

---

[1] [وقف على تحصيل في جانب الموضوع والمحمول]

[2] «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع» (367/1).

[3] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:124).

[4] [وجه منع أن يراد بالموضوع إيراده من حيث كونه حقيقتها أمر صفة عارضة لها]

[5] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:127).

قوله: (مَا حقِيقَتَه):

ما مبتدأٌ وهي واقعة على الأَفْراد، وحقيقتُه [50/ ب] الإنسانُ مبتدأٌ وخبرٌ والجملةُ صلةُ ما، والعائِدُ هو الضَّميرُ المضافِ إليه في حقيقته، وبمثل هذا يُضبط في عبارة المصنِّف، ثمَّ إنَّ هذا التَّوجيهَ لا يخلو عن نظرٍ والصَّوابُ ما نذكره بعدُ.

وقوله: (إنَّمَا مَنعُوا أَنْ يُرَادَ بِهِ مَوصُوفُه):

هذا أيضًا ذكره القومُ توجيهًا لعدم إرادةِ الأَفْراد من حيث كون وصف الموضوع صفةً لها لا حقيقةً، ثم هو منظورٌ فيه؛ وذلك لأَنَّهم بيَّنوا الملازمةَ فيه بوجهين:

أَحدِهما: أَنَّا إذا قلنا: كلُّ جـ فصار معناه على ذلك التَّقديرِ: كلُّ ما هو موصوفٌ بجـ محمولٌ على ما هو موصوفٌ بجـ فيفرض فيصدق: كلُّ دب وحينئذ يكون معناه كل ما هو موصوف بـ د فهو ب فيكون ب محمولًا على ما هو موصوف بد فيفرضه ط، وهكذا إلى غير نهاية.

ثانيهما أَنَّ جـ لو كان وصفًا والوصفُ يمكن حملُه على موصوفِه، أَمْكن حملَ جـ على موصوفه وهو د، فالفرض فيصدق دج ويكون معناه إلى كل ما هو موجود بد فهو جـ، وهكذا إلى ما لا يتناهى، والفرق بين الوجهين أن بيان لزوم التسلسل في الأول من جهة وصف المحمول، وفي الثاني في من جهة وصف الموضوع.

قال القطب: «وفي كيلهما نظرٌ، أَمَّا الأَوَّلُ فلأَنَّ ما هو موصوفٌ بجـ ذاتُ الموضوع؛ فإذا فرضناه د لا يلزم أَنْ يكون معناه: كل ما هو موصوف بد، وإنما يكون كذلك لو كان د وصفًا عنوانيًا؛ لأَنَّ البحثَ على تقدير أَنْ يكون: كلُّ عنوانٍ وصفًا لا على تقدير أَنَّ كلَّ ذات موضوعٍ وصفٌ، وأَمَّا الثَّاني فلأَنَّا لا نسلِّم أَنَّ كلَّ وصفٍ يمكن حملُه على ذلك التَّقْديرِ، وإِنَّما يمكن حملُه لو لم يكن موضوعُه ذاتًا بل صفةً لشيءٍ آخَرَ وهو ممنوع، قال: والأَوْلى

أَنْ يقالَ: تفسيرُ القضيَّة لابدَّ أن يكونَ عاما منطبقًا على جميع القضايا المستعملةِ في العلوم لتكون أَحكامُها قوانينَ كليَّةً، فلو كان المرادُ ما صفتُه جـ لا يتناول ما حقيقتُه جـ، وكذا لو كان المرادُ ما حقيقتُه جـ فيجب أَنْ يكون المرادُ ما هو أعمُّ منهما؛ ليكون شاملا لجميع القضايا»[1] اهـ.

وهذا الوجهُ المختارُ عنده هو الذي اقتصر عليه سَعْدُ الدِّينِ في توجيه المنع المذكورِ وهو الموعودُ به آنفا، وبه يتَّضح المرادُ من قولهم: ما حقيقتُه جـ وما صفتُه جـ وتعلم أَنَّ ما ذكره المصنِّفُ هنا ومن تبِعه، إنما هو عن إِصابة الغرض بمَعْزل، ثم اعلم أَنَّه قد وَرَدَ على صفة الحمل تشكيكٌ وهوأَنَّا [51/ أ] إِذا قلنا: لكلِّ جـ ب فإِمَّا أَنْ يكونَ مفهومُ جـ عينَ مفهومِ بـ أَوْ غيرَه، فإِن كان عينَه لـم يفد الحملَ، وإِن كان غيرُه امتنع الإِيْجابُ، وأُجيب بالمعارضة وهي أَنَّ المدعى وهو قولكم: الحملُ باطلٌ تشتمل على الحمل فيكون مبطلًا لنفسه، وما يكون مبطلًا لنفسه فهو باطل، وردَّ بأَنَّ السَّائِلَ على الإيجاب بل إِمَّا أَنْ الحملُ ليس بمقيَّدٍ أَوْ ليس بممكنٍ وصدقُ السَّالبة لا ينافي كذبَ سائِر الموجبات، قال القُطْبُ: «والحق في الجواب أَنْ تختار مفهومَ بـ غيرُ مفهوم جـ.

قوله: (استِحَالُ حَمْلِ ب على جـ، لأنَّه ليس هو هو):

قلنا: يتم وإِنَّما يكون محالا، لو كان المراد به أَنَّ جـ نفسُ ب، وليس كذلك لِمَا تبيَّن من أَنَّ المرادَ أَنَّ ما صدق عليه جـ يصدق عليه جـ يصدق عليه ب، ويجوز صدقُ الأُمورِ المتغايرةِ بحسب المفهوم على ذاتٍ واحدةٍ.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:128).

قال السَّيِّدُ: وللخصم أَنْ يقولَ: قد حملت مفهومَ بـ ص حينما هو هو على ما صدق عليه جـ؛ فيقول: ما صدق عليه جـ إما أَنْ يكون غيرَ مفهومِ بـ فلا حملَ بحسب المعنى، أَوْ غيرَه فيلزم الحكمُ بأَنَّ أَحدَ المتغايرين هو الآخَرُ وهو باطل.

بل نقول: صدقُ المفهوم على ما فرضتَ صدقَه عليه أيضًا محالٌ؛ لأنهما إِنْ اتَّحَدَا فلا صِدْقَ بحسب المعنى، وإِنْ تغايرا لم يصحَّ أَنْ يُقال: أَحدُهما هو الآخَرُ لا تعيينًا ولا أخبارًا، فقد تضاعفت الشُّبْهةُ بذلك الجوابِ ولا تنحسم مادتُهما إِلَّا بتحقيق معنى الصِّدْقِ والحملِ، فنقول: لابدَّ في الحمل من تغايُرِ طرفيه ذهنًا وإِلَّا لم يُتصوَّر بينها حملٌ أَصْلًا، ولابدَّ أَنْ يتَّحدا وجوداً بحسب الخارج سواء كان محققا أو موهومًا؛ لأن المتغايرين في الموجود والخارجِ المحقَّقِ أو الموهومِ يستحيل أَنْ يُحملَ أَحدُهما على الآخَر فهو هو بداهةً سواءٌ فُرِضَ بينهما اتِّصالُ أَجْزاءٍ أَمْ لَا، فمعنى الحملُ اتِّحادُ المتغايرين ذهنًا في الوجود خارجًا محققًا أَوْ موهومًا كما حُقِّق في موضعه» اهـ.

ونحوه في «المواقف»[1] فقد حُقِّق أَنَّ معنى حملِ الحيوان مثلًا على الإِنْسان أَنَّ هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويَّتُهما الخارجيَّةُ أَوِ الوهميَّةُ واحدةٌ؛ فلا يلزم وحدةُ الاثنين ولا حملَ الشَّيءِ على نفسه.

قوله: (وَعَكَسَ الْإِمَامُ فِي «الْمُلَخَّصِ» إلخ):

ذكر الإِمَامُ في «المخلص» أَنَّ النِّسْبَةَ التي هي جُزْءُ القضيَّة هي موضوعيَّةُ [51/ب] الموضوعِ، وأَنَّ محمولةَ الحملِ خارجةٌ عنها، وقال في «شرح الإِشارات»: الرَّابطةُ تُعتبَر لنِسْبةِ المحمول إِلى الموضوع؛ ولهذا كانت جهةُ القضيَّةِ كيفيَّةُ تلك النِّسْبةِ، وزعم صاحبُ «الكشف» أَنَّ موضوعيَّةَ الموضوعِ ومحموليَّةَ المحمولِ متَّحدتان في الكيف، وأَنَّ اختلافَهما

---

[1] «المواقف» (1/ 418).

فيه محالٌ قال: لأَنَّ محموليَّةَ المحمولِ ثبوتُه لشيءٍ وموضوعيَّةَ الموضوعِ ثبوتُ شيءٍ له، ومتى كان الموضوعُ بحيث يثبت له المحمولُ ثبوتًا ضروريًّا، كان المحمولُ بحيث يثبت للموضوع ثبوتًا ضروريًّا.

واختار الأَرْمَوِيُّ كلامَ الإمامِ في «المخلص» قال: «لأَنَّ موضوعيَّةَ الموضوعِ نِسْبةٌ تكون الجهةُ كيفيَّةً لها، والنِّسْبةُ التي هي كذلك هي جُزْءُ القضيَّة، أَمَّا الكُبْرى فظاهرةٌ، وأَمَّا الصُّغْرى فلأَنَّ جهةَ القضيَّةِ تختلف باختلاف كيفيَّةِ الموضوعِ، فمتى كانت ضروريَّةً كانت القضيَّةُ ضروريَّةً، وإِنْ كانت محمولةُ المحمولِ غيرَ ضروريَّةٍ كما في الواجب الأَعَمِّ، ومتى كانت غيرَ ضروريَّةٍ كانت القضيَّةُ غيرَ ضروريَّةٍ، وإِنْ كانت محمولةُ المحمولِ ضروريَّةً كما في الخاصة المفارقة» اهـ.

والواجبُ الأَعَمُّ كالحيوان للإِنْسان، والخاصَّةُ المفارقةُ كالضَّحك بالفعل للإنسان، وقد ظهر أَنَّ معنى موضوعيَّةِ الموضوعِ كما في كلام الإِمَامِ ومن تبِعه، هو كونُ الموضوعِ محكومًا عليه بالمحمولِ، ومعنى محموليَّةِ المحمولِ كونُه محكومًا به على الموضوع، وأَنَّ الأُوْلى قد تكون ضروريَّةً فتكون القضيَّةُ ضروريَّةً، وإِنْ كانت الثَّانيةُ غيرَ ضروريَّةً كما في قولنا: الإِنْسانُ حيوانٌ، فإِنَّ الإِنْسانَ حيث اعْتُبِرَ موضوعًا يجب كونُه موضوعًا للحيوان دون نقيضه؛ لاستحالة كونه لا حيوانًا، فتكون القضيَّةُ القائلةُ: الإِنْسانُ حيوانٌ، ضروريَّةً مع أَنَّ محمولةَ الحيوانِ على الإِنْسان غيرُ ضروريَّةٍ؛ لإِمْكان حمله على الإِنْسان كالفرس.

وقد يكون غيرَ ضروريَّةٍ فتكون القضيَّةُ كذلك، وإن كانت الثَّانيةُ ضروريَّةً كما في قولنا: الإِنْسانُ ضاحكٌ بالفعل، فإِنَّ الإِنْسانَ من حيث هو موضوعٌ لا يجب كونُه موضوعًا للضَّاحك؛ لإمكان كونه موضوعًا لنقيضه فموضوعيَّتُه له ممكنةٌ فتكون القضيَّةُ كذلك، وإِنْ كانت محموليَّةَ الضاحك على الإِنْسان ضروريَّةً لاستحالة حمله على الإنسان، هذا [52/أ]

تقريرُ كلام الأُرْمَوِيِّ في توجيه اختيار الإمَامِ في «المخلص» وبه يظهر معنى ما أشار إليه الإمَامُ في «المخلص» وأَنْ لا منافاة بينه وبين ما في «شرح الإشارات» خلافَ ما توهَّمه المصنِّفُ عليه من أَنَّه أَراد في «المخلص» نسبةَ الموضوعِ إلى المحمول، فهذا لا يقول به من له أدنى مسكة فضلًا عن الإمَامِ وقِدْمًا كنتُ أَسْتشكِلُ هذا النَّقلَ عند مروري به قبل الوقوف على ما سطرناه، وكان المصنِّفُ اغْتَرَّ بظاهر كلامِ بعضِ شُراح «الجمل» إذ قال ما نصه: «والإمامُ في بعض كتبِهِ يصرِّح بأَنَّ نسبةَ الموضوعِ هي المعتبرةُ في القضيَّة... الخ».

ومرادُه نسبةُ الموضوع إلى المحمول بالموضوعيَّة، وهي عنده تلازمُ نسبةِ المحمولِ إلى الموضوع بالمحموليَّة، كما يدلُّ عليه أَوَّلُ كلامِهِ حيث قال: «واعلم أَنَّ نسبةَ المحمول إلى الموضوع بالمحموليَّة تضايف نسبةَ الموضوع إلى المحمول فالموضوعيَّة، وأشار المصنِّف يعني الخونجي في هذا المختصر إلى نسبة المحمول هي المعتبرةُ في القضيَّة، وإِنْ لزمتْها النِّسْبةُ الأُخرى، والإمامُ في بعض كتبه الخ الكلام السَّابق.

ثم إِنَّهم بنوا على أَنَّ موضوعيَّةَ الموضوع هي جُزْءُ القضيَّة أَنَّها تغاير الموضوعيَّةَ المحمول؛ ولذا لا يحفظ العكسُ جهةَ الأَصْل إِذْ لو اتَّحدتا كانت جهةُ العكسِ محفوظةً لاتحادهما في سائرِ الأَجْزاءِ؛ وبهذا اسْتُدِلَّ أيضًا على مغايرتها لمحموليَّة المحمول ورُدَّ منعُ الملازمة لعدم بقاءِ الموضوعيَّةِ والمحموليَّةِ في العكس.

هذا، والحقُّ كما قال في «شرح المطالع»[1]: «أن موضوعيَّةَ الموضوع ليس جُزْءًا من القضيَّة؛ وذلك أَنَّ النِّسْبةَ التي هي جُزْءُ القضيَّةِ هي موردُ الإِيْجابِ والسَّلْبِ وبعد ورودهما تحدث موضوعيَّةُ الموضوع ومحموليَّةُ المحمولِ، فكلٌّ منها متأَخِّرٌ عن الحكم ولا يتحقَّق

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:118).

إلَّا بعد تحقُّقِه، والنِّسْبةُ التي هي جُزْءُ القضيَّةِ متقدِّمةٌ عليه؛ فلا يكون أَحدُهما نِسْبةً على جُزْءِ القضيَّة.

قوله: (وَمِثْلُهُ الإِنْسَانُ حَيَوانٌ):

فيه نظرٌ فإِنَّ محموليَّةَ الحيوان للإِنْسان ضروريَّةٌ بخلاف محموليَّةِ الإِنْسان للحيوان.

قوله: (وإِنَّمَا لَمْ يَشْعُرْ بِأَحَدِهِمَا الخ):

أَيْ مع أَنَّ أَحدَهما يكفي في الحصر كما قال، وعبارةُ السَّعْدِ في إِيْراد هذا السُّؤَالِ هي: «أَنَّه إِنْ أُريد مفهومُ الضَّرورة [52/ ب] واللَّاضرورة والدَّوامِ واللَّادوام، فما هنا جهاتٌ أُخَر مثلُ الإِطْلاقِ الفعليِّ والوقتيِّ والوصفيِّ، وإِنْ أُريد ما صدق عليه الضَّرورةُ واللَّاضرورة، فلا حاجة إِلى ذكر الدَّوام واللَّادوام؛ لاندراجهما في أَحد النَّقيضين من الضرورة واللَّاضرورة، وأَجاب بأَنَّ المرادَ هو الأَوَّلُ، وما ذكره من الضَّرورةِ والدَّوامِ ونقيضِهما تمثيلٌ لا حصرٌ بجميع الجهات» اهـ.

فالمصنِّفُ حيث اعْتَرَفَ بأَنَّ أَحدَهما كافٍ في الحصر عُلِمَ منه أَنَّه يريد ما صدق عليه الضَّرورةُ واللَّاضرورة أَو الدَّوامُ واللَّادوام لا مفهومهما، إِذْ لو أَراده لم يصحَّ الاكتفاءُ في الحصر بأَحدِهما ولا بهما، والصَّوابُ إِرادةُ المفهوم كما قال سَعْدُ الدِّينِ، ثم إِنَّ كفايةَ ما صدق عليه الضرورة واللَّاضرورة عن ذكر الدوام واللَّادوام- كما قال- ظاهرةٌ، وأَمَّا العكسُ فغيرُ ظاهرٍ، وإِنْ فُسِرَ الدَّوامُ بالإِطْلاق الفعليِّ؛ ولذا لم يذكره سَعْدُ الدِّينِ.

قوله: (فَالضَّرُورِيَّاتُ وَالمُمْكِنَاتُ مُتَقَابِلَةٌ):

التَّقابلُ بينها ليس بحسب المفهوم مجرَّدًا عن اعتبار الإِضافةِ بل بحسب نسبتِها إِلى الإِيجابِ والسَّلْبِ فإِمْكانُ الإِيْجاب تقابله ضرورةُ السَّلْب وبالعكس، وكذا بين الدَّوامِ والإِطْلاقِ.

قوله: [تعريفُ الضَّرُورِيَّاتِ المُطْلَقَةِ ونَقْضُهُ بِالمُمْكِنَاتِ الخَاصَّةِ] وتُسَمَّى هذه في الاصْطِلَاحِ ضَرُورِيَّةً مُطْلَقَةً):

وجهُ تسميتِها بما ذُكِرَ واضحٌ، وقد عرَّفوها بأنَّها التي حُكِمَ فيها بضرورة ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أَوْ سلبِه عنه ما دام ذاتُ الموضوعِ موجودًا، ونُقِضَ بالممكنةِ الخاصَّةِ إذا كان محمولُه الموجودَ كقولنا: كلُّ إِنْسانٍ موجودٌ بالإِمْكان الخاصِّ فيصدق أَنَّ المحمولَ ثابتٌ للموضوع بالضَّرورة ما دام ذاتُ الموضوع موجودًا مع أَنَّه ليس بضروريٍّ.

وأُجِيْبَ بأَنَّ الضَّرورةَ هناك إِنَّما تحقق بشرطِ وجودِ الموضوعِ لا في جميع أَوْقاتِ وجودِ الموضوعِ على أَنَّ الممكنةَ المذكورةَ لم يُحْكَمْ فيها بضرورة الثُّبوت، وإِلَّا لم تكن ممكنةً، ثم إِنَّ هذه الضَّروريَّةَ هي الذَّاتيَّةُ وهي أَعمُّ من الأَزْليَّة أَيْ الحاصلةُ أَزَلًا وأَبَدًا، والأَزَلُ دوامُ الوجود الماضيّ، والأَبَدُ دوامُه في المستقبل، وإِنَّما كانت أَعمَّ؛ لأَنَّ الضَّرورةَ متى تحقَّقت أَزَلًا وأَبَدًا تتحقَّق ما دام ذاتُ الموضوع موجودًا من غير عكسٍ [53/أ]، وهذا في الإيجاب ظاهرٌ، وأَمَّا السَّلْبِ فهما متساويان؛ لأَنَّه متى سُلِبَ المحمولُ عن الموضوعِ ما دام ذاتُه موجودًا، يكون مسلوبًا عنه أَزليًا وأَبَدًا؛ لامتناع ثبوته له في حال العدم.

قوله: (أَنْ تُقيِّدَ بِوَصْفِ المَوْضُوعِ):

تقييدُها به يكون على ثلاثةِ أَوْجُهٍ ولذا تنوَّعت إِلى ثلاثةِ أَنْواعٍ وهي: الضَّرورةُ ما دام الوصفُ إِلى الحاصلة في جميع أَوْقات اتِّصاف الذَّات بالوصفِ العُنْوانيِّ كقولنا: كلُّ كاتبٍ إِنْسانٌ بالضَّرورة، بشرط الوصفِ أَنْ يكونَ للوصف مدخلٌ في الضَّرورة كقولنا: كلُّ كاتبٍ متحرِّكٌ بالضَّرورة، بشرط الكتابةِ، والضَّرورةُ لأجل الوصف أَنْ يكونَ الوصفُ منشأَ الضَّرورةِ كقولنا: كلُّ متعجِّبٍ ضاحكٌ بالضَّرورة؛ لأجل التعجب، والجميعُ يسمَّى ضروريَّةً وصفيَّةً.

قوله: (الأولى الممكنة العامة الإمكان العام):

ويقال له: العاميُّ سلبُ الضَّرورة المطلقة أَيْ الذَّاتيَّةُ عن أَحد طرفي الوجودِ والعدمِ وهو الطَّرفُ المخالفُ للحكم، وقد يُفسَّر بسلبِ الامتناع عن الطُّرُقِ الموافقِ وهو لازمٌ للأَوَّل فإن كان الحكمُ بالإِيْجابِ فهو سلبُ ضرورةِ السَّلْب، وإِنْ كان الحكمُ بالسَّلْبِ فهو سلبُ ضرورةِ الإِيْجاب أَوْ سلبُ امتناعِ السَّلب؛ فإِذا قلت: كلُّ نارٍ حارةٌ بالإِمْكان، يكون معناه أَنَّ سلبَ الحرارةِ عن النَّار ليس بضروريٍّ، أَوْ ثبوتَ الحرارةِ للنَّار ليس بممتنعٍ، ولأَجل مقابلةِ سلبِ الضَّرورة في أَحدِ الطَّرفين ضرورة ذلك الطرف، انحصرت المادة بحسب هذا الاعتبار في الضرورة والَّاضرورة أَوْ في الضرورة والإمكان، فالإِمْكانُ من حيث نسبةٍ إِلى الإِيْجاب والسَّلْبِ يقابل الضرورة كما تقدم؛ لأَنَّه إِنْ كان إِمْكانُ إِيْجابِ قابلِه ضرورةَ السَّلب وبالعكس من حيث مفهومه يعم الموجبات فلا تقابله الضرورةُ، وإِلَّا كان قسمُ الشَّيءِ قسيمًا له وهو محال؛ ولذا قال المصنِّفُ: أَعمُّ من أَنْ تكون نسبتُها ضروريَّةً أَوْ دائِمةً أَوْ غيرَهما.

وأَمَّا الإِمْكانُ الخاصُّ ويقال له الخَاصُّ، فهو سلبُ الضَّرورةِ الذَّاتيَّةِ عن الطَّرفين المخالفِ للحكم والموافقِ جميعًا، ويسمى الأَوَّلُ عدميًّا؛ لأَنَّه المستعملُ عند جُمْهور العامَّةِ من الحكماءِ، وسُمِّيَ الثَّاني خاصِّيًا؛ لأَنَّه المستعملُ عند خاصَّتِهم [53/ ب]، فإِنَّهم لما تأَمَّلوا المعنى الأَوَّلِ وجدوه صادقًا على الواجب وما ليس بواجب ولا ممتنع في إضافته إلى الوجود والعدم معا؛ فأطلقوا اسم الإِمْكان عليه بطريق الأَوْلَى وصارت المواد بحسبِه ثلاثة إِذا سُلِبَ ضرورةُ الطَّرفين يقابله ضرورةُ أَحدِها، وهي إِمَّا ضرورةُ الوجودِ فهي الوجوبُ، وإِمَّا ضرورةُ العدمِ فهي الامتناعُ، وقد أورد هاهنا تشكيكان:

أَحدُهما: الممكنةُ العامَّةُ لو كانت موجهةً لكانت أَخصَّ من القَضيَّةِ المطلقةِ، أَيْ الغير الموجهةِ ضرورةً، إنَّ المقيدَ أَخصُّ من المُطْلَق ولا توجدُ قضيَّةٌ لا تكون ممكنةً عامَّةً، بل كلُّ قضيَّةٍ فُرِضَتْ فلا أَقلَّ مِن أَلَّا يكونَ حكمُها ممتنعًا.

وأُجيب بأَنَّها أَخصُّ منه بحسب المفهومِ والاعتبارِ لا بحسب الصِّدْق والذَّاتِ.

وثانيها: وهو للإِمَامِ «الملخَّص» أَنَّ الإِمْكانَ إِمَّا أَنْ يكونَ جُزْءًا من المحمولِ أَوْجِهَةً، فإِنْ كان جُزْءًا كانت القضيَّةُ مطلقةً والفرضُ أَنَّها موجَّهةٌ، وإِنْ كانت جهةً كانت القضيَّةُ فِعْلية؛ لأَنَّ الموجهة إِنَّما تتصور إِذا ثبت محمولُها لموضوعها بالفعل، وحينئذ تبطل قاعدتان وهما كونُ الممكنةِ العامَّةِ أَعمُّ القضايا لاختصاصها حينئذٍ بالفعليَّات، وكونُ الضَّروريَّةِ تناقض الممكنةَ؛ لأَنَّ مادةَ الدَّوام الخام عن الضَّرورة يكذب الضَّروريَّةَ الموجبةَ الكلِّيَّةَ والسَّالبةَ الجُزْئِيَّةَ الممكنةَ إِنْ كان الدَّوامُ موجبًا، ويكذب الضَّرورةَ الكُلِّيَّةَ السَّالبةَ والجُزْئِيَّةَ الموجبةَ إِنْ كان سالبًا.

وأُجيب بأَنَّ الإِمْكانَ جهةٌ ولا نسلِّم أَنَّ الإِيْجابَ يستدعي الثُّبوتَ بالفعل، بل الموجبةُ ما فيها النِّسْبةُ بالثُّبوتِ أَعَمُّ من أَنْ يكونَ بالفعل أَمْ لَا، لا يقال: الموجهةُ مشتملةٌ على المطلقة وهي فعليَّةٌ؛ لأَنَّا نقول: لا نسلِّم اشتمالَه عليها لجواز أَنْ يكونَ التَّغْييرُ بالجهة صارفًا عن التَّقْييد بمفهوم المطلقةِ سلمناه لكن لا نسلِّم أَنَّ المطلقةَ المشتملَ عليها نسبتُها فعليَّةٌ، كيف ولو كانت كذلك لكانت موجهةً والفرض أَنَّها مطلقةٌ.

قوله: (وأَعَمُّ مِن أَنْ يَكُونَ نَقِيضَ نِسْبَتِهَا مُمْكِنٌ الخ):

لا يريد بالنَّقيض النَّقيضَ الاصطلاحيَّ وإِنَّما أَراد المخالفَ في الكيف، ولا تصحُّ إِرادةُ الاصطلاحيِّ [54/أ]؛لأَنَّ الاختلافَ في الجهة من شروطه، فكيف يكون نقيضُ الممكنِ ممكنًا.

قوله: (الأولى المطلقة التي أريد مجرد كون نسبتها فعلية):

زعم شارحُ «المطالع»[1] أَنَّ الفعلَ ليس كيفيَّةً للنِّسْبة قال: لأَنَّ معناه ليس إِلَّا وقوع النِّسْبةِ الكيفيَّةِ لابدَّ أَنْ تكون أَمْرًا مغايرًا لوقوع النِّسْبة، وإِنَّما عدُّوا المُطْلقةَ من الموجَّهاتِ بالمجازِ كما عدُّوا السَّالبةَ من الحمليَّاتِ والشرطيَّاتِ.

قال: فإِنْ قلت: الممكنة على هذا إِنْ كان فيها حكمٌ لم يكن بينها وبين المُطْلقةِ فرقٌ، وإِلَّا لم تكن قضيَّةً؛ لما ثبت أَنَّها لا تتحقَّق إِلَّا بعد تحقُّق الحكم، فنقول: لا حكمَ للممكنة بالفعل ولا موضوع ولا محمول ولا إيجاب ولا سلب فالفعل، فليست قضيَّة بالفعل بخلاف المُطْلقة؛ ولهذا تراهم يقولون: المطلقة مغايرةٌ للممكنة بالذَّات والمفهومِ جميعًا؛ فإِنْ قلت: مرادُهم بالقضيَّة إِنْ كانت القضيَّةُ بالفعل فلا تكون الممكنةُ قضيَّةً، وإِنْ كان ما هو أَعمُّ وجب أَنْ يكونَ تصوُّرُ الموضوعِ والمحمولِ والنِّسْبةِ قضيَّةً؛ لأَنَّ هنالك حكمًا بالقوَّة وما قال به أَحدٌ فنقول: المرادُ الأَعمُّ وقد صرَّحوا بأَنَّ الموضوعَ والمحمولَ والنِّسْبةَ بينها قضيَّةٌ أَوَلَا ترى أَنَّهم عدُّوا المخيَّلاتِ في القضايا ولا حكمَ فيها بالفعل» اهـ.

وحاصلُه أَنَّ الفعلَ ليس إِلَّا وقوعُ النِّسْبة وهو مفهومُ الحكم لا كيفيَّةٌ زائِدةٌ عليه، وبُنِيَ على هذا أَمْرين:

أَحَدِهما: أَنَّ المطلقةَ بهذا المعنى خارجةٌ عن الوجهات.

وثانيهما: أَنَّ الممكنةَ خارجةٌ عن القضايا إِذْ ليس فيها ونوعُ النِّسْبة أَيْ ثبوتُهما بالفعل قال السَّعْدُ: وفيه نظرٌ؛ لأَنَّ قولَنا: كلُّ جـ هو ب بالإِمْكان يشتمل على حكمٍ ورابطةٍ لا محالةَ، ومفهومُه أَنَّ ب تأْتي ج مع انتفاءِ الضَّرورةِ عن الثُّبوت، وأَنْ لا ثبوت أَوْ عن أَلَّا ثبوت ولا

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:155).

معنى للقضيَّة إِلَّا أَنْ يُحكمَ بأَنَّ وصفَ المحمولِ صادقٌ على ذات الموضوعِ سواءٌ كان بالفعلِ أَوْ بالإمْكان؛ فكلٌّ منها كيفيَّةٌ زائِدةٌ على نفس النِّسْبة.

قوله: (مَجْمُوعُ القَضَايَا بِالْوَجْهَاتِ الخ):

جرتْ عادةُ كثيرٍ من المناطقة بالبحث عن ثلاث عشرةَ فصلًا يريدون بذلك حصرًا، فقد يَرِدُ في العكوس والتناقضِ والاختلاطاتِ [54/ ب] قضايا زائِدةٌ على ما ذكره المصنِّفُ هنا كالجِنْسيَّة لا دائمةٍ والدَّائِمةِ لا دائِمةٍ وللضَّروريَّةِ إِلَّا ضروريَّةٍ وغيرِها.

قوله: (قَدْ يَكُونُ مُوَافِقًا):

أَوْرَدَ القُطْبُ في «شرح المطالع»[1] هاهنا سؤالًا، وتبِعه السَّعْدُ في «شرح الشمسية» وهو أَنَّ المادةَ هي الكيفيَّةُ الثَّانيةُ في نفس الأَمْرِ، والجِهةَ هو اللَّفظُ الدَّالُ عليها أَوْ حُكْمُ العقلِ بأَنَّها هي الكيفيَّةُ الثَّابتةُ في نفس الأَمْر، فلو خالفت المادةُ لم تكن دالةً على الكيفيَّة في نفس الأَمر بل على مراد آخر، ولم يكن حكمُ العقل بل حكمُ الوهم، وأَجابوا أَنَّا لا نسلِّم أَنَّ الجهةَ لو لم تطابق العادةَ لم تكن حالةً على الكيفيَّة في نفس الأَمر، ولم يكن حكمُ العقل بها، وإِنَّما يكون كذلك لو كانت الدَّلالةُ اللَّفظيَّةُ قطعيَّةً حتى لا يمكن تخلُّفُ المدلول عن الدَّال ولم يجز عدمُ مطابقةِ حكمِ العقل، وليس كذلك بل الجهة ما يدلُّ على كيفيَّة في نفس الأمر، ولو لم تكن تلك الكيفيَّةُ متحقِّقةً في نفس الأَمر، وحكمُ العقلِ أَعمُّ من أَنْ يكونَ مطابقًا أَمْ لَا هذا على رَأْيِ المتأَخِّرين.

وأَمَّا على رَأْيِ القدماءِ فالمادةُ ليست كيفيَّةَ كلِّ نِسْبةٍ بل كيفيةُ النِّسبةِ الإِيْجابيَّةِ بلا وجوبٍ أَو الإِمكانِ أَوْ الامتناعِ وهي لا تختلف بإِيْجاب القضيَّة أَوْ سَلْبِها، والجهاتُ إِنَّما هي باعتبار المُعتبِر، فإِنَّ المُعتبِرَ ربَّما يعتبِر المادةَ أَوْ أَمرًا أَعمَّ أَو أَخصَّ أَو مباينًا، ويُعبِّر عمَّا تصوَّره

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:146).

واعتبَره بعبارةٍ هي الجِهة؛ فعلى هذا قد تخالف المادةَ في القضايا الصادقةِ أيضًا، قال القُطبُ[1]: «ولا أدري لتغيير الاصطلاح سببا حاملا عليه».

وزعم سَعْدُ الدِّينِ أنَّ السَّببَ هو أنَّ اصطلاحَ القدماءِ غيرُ وافٍ بتفاصيل القضايا وفيه نظرٌ.

قوله: (إشارةٌ إلى أنَّ الضَّرورةَ اللَّاحِقةَ مِنْ جِهَةِ المَحْمُولِ الخ):

هذه هي المسأَلةُ بالضَّرورة المحموليَّةِ وهي ضرورةُ ثبوتِ المحمولِ للموضوعِ أو سلبِه عنه بشرط الثُّبوت أَوِ السَّلب، ولا فائِدةَ فيها لأَنَّ كلَّ محمولٍ فيها ضروريُّ الثُّبوت للموضوع بهذا المعنى، ونبَّه القومُ عليها ليُعلَم الفرقُ بينها وبين الضَّرورةِ السَّابقةِ؛ فقد يقع الاشتباهُ بينهما ومِن ثَمَّ نفي بعضُ المُغْترين الإمْكانَ الخاصَّ زاعمًا أنَّ الممكنَ إمَّا أنْ يكونَ موجودًا أوْ معدومًا، [55/ أ] وأيًّاما كان فلا إمْكانَ، أمَّا إذا كان موجودًا فلامْتناعِ عدمِه وإلَّا أمْكنَ اجتماعُ الوجودِ والعدمِ؛ فكيف يكون وجودُه ضروريًّا فلا إمْكان، وأمَّا إذا كان معدومًا فلا مشاع وجوده فيكون ضروريًّا فلا إمكان.

والجوابُ أنَّ الضَّرورةَ اللَّاحقةَ الحاصلةَ في حال الوجودِ والعدمِ هي الضَّرورةُ بشرط المحمولِ، والإمْكانُ ليس في مقابلتها بل في مقابلة الضَّرورة الذَّاتيَّةِ، أيْ اللَّاحقة لذات الموضوع وهو حاصلُ ما ذكره المصنِّفُ.

قوله: (وإنَّما يعتَبِرُ هَذِهِ الوُجُودُ الخ):

يريد بحيث يجعله نافيًا للإمْكان الذَّاتيِّ.

قوله: (كَذَبْتُمْ فِيمَا أَثْبَتُّمْ مِنَ الاسْتِحَالَةِ وَالوُجُوبِ):

أيْ المنافيين للإمْكان المحقَّق للافتقار.

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:146).

قوله: (بمعنى أنه لو زال عدمه واتصف الخ):

لا بمعنى أَنَّه يمكن اجتماعُ وجودِه وعدمِه، وكذا القولُ في إِمْكان عدمه كما قال بعدُ: إذْ لو قُدِّرَ عدمُه بدلًا عن وجودِه الخ، أَيْ لا بأَنْ يجتمعَ وجودُه وعدمُه، والحاصلُ أَنَّه ممكنٌ بالذَّات على كلِّ حالٍ، أَيْ في حالي الوجودِ والعدمِ بمعنى أَنَّه قابلٌ لها حتى في حال تحقُّقِها، أَيْ لا مانعَ له من ذاته فيقبل لذاته في حال الوجود أَنْ يُعدم، وإِنْ كان يستحيل من حيث هو موجودٌ أَنْ يُعدم أَيْ بأَنْ يُعدم في حال وجوده، وكذا يقبل في حال عدمه أَنْ يوجدَ وإِنْ كان يستحيل من حيث هو معدومٌ أَنْ يوجدَ بأَنْ يوجد في حال عدمِه، وبهذا يتحقَّق الجوابُ عن شبهة المغترين.

قوله: (وإنما يعتبر هذا الوجوب العرف):

يريد وجوبَ العالم حالَ وجوده واستحالته حالَ عدمِه، وإِنَّما كانا عرضيين؛ لأَنَّه إِنَّما يتصرَّف بها بالنَّظر إِلى غيره لا بالنَّظر إِلى ذاته؛ إِذْ هو ممكنٌ لذاته.

وقد اعتنى النَّاسُ بالتَّفْرقةِ بين المحالِ النظريِّ والمحالِ العرضيِّ؛ لأَنَّهما قد لا يلتبسان، قال ابنُ القرشيِّ[1] - رحمه الله-: وقد يلتبس المحالُ النظريُّ بالمحال بالغيرِ في بعض الموارد، وربَّما كان السَّببُ في هذا الالتباسِ الغلطَ الحاصلَ مِن ظنِّ انحصارِ المحال بالذَّات في الضروريِّ؛ بناءً على أَنَّ ما يتوقَّف كونُه محالًا على النَّظر محالٌ بالغيرِ الذي هو ذلك النَّظرُ، والجوابُ أَنَّ معنى كونِ المحالِ نظريًا توقفُ [55/ ب] العلم به على النَّظر، ومعنى المحال بالغير ما يتوقف اتِّصافُه بالمحاليَّة على غيره من عادةٍ أَوإِخْبار صادقٍ بعدمِ وقوعِه

(1) ابنُ المُعلِّم القُرَشيّ ترجَمهُ الحافظُ ابنُ حجرٍ في كتابِهِ محمدُ بنُ محمدِ بنِ عثمانَ بنِ عمرَ بنِ عبدِ الخالقِ بنِ حسنٍ القرشيُّ المِصريُّ فخرُ الدينِ بنُ مُحيي الدينِ المعروفُ بابنِ المُعلمِ ولدَ في شوالٍ سنةَ 660 هـ وسمع منَ ابنِ عَلاق مجلسَ البِطاقةِ ومن ابنِ النَّحاسِ مَشيختَهُ تخريجَ منصورِ بنِ سليمٍ ومن عبدِ الهادي القَيسي والنَّجيبِ الحَرَّانيّ وغيرِهم وحدَّثَ وكانَ فاضلاً حفظَ المقامات وَوليَ قضاءَ بلدِ الخليلِ وأذرِعات وأعادَ بالبادِرائية وكان جوادًا لهُ مُصنَّفاتٌ ونَظمٌ وماتَ في جُمادى الآخرةِ سنة 725 هـ بدمشقَ. انظر: الدُّرَرِ الكامنةِ (4/197)

ونحوِ ذلك، أَمَّا المحالُ النظريُّ فإِنَّه محالٌ في حدِّ ذاتِه مستغنٍ في اتِّصافه بالمحاليَّة عن غيره، وإِنَّما العلمُ به هو المتوقِّفُ على غيره، وهو النَّظرُ والاستدلالُ، والفرق بين ما يتوقَّف اتِّصافِه بشيءٍ على غيره، وما يتوقَّف العلمُ بكونه متَّصفًا بشيءٍ على غيره بَيِّنٌ بادٍ متى تأَمَّل» اهـ.

قوله: (وجوبُ وجودٍ وامتناعُه وهو الاستحالةُ وإِمكانٌ خاصٌّ وهو الجوازُ العقليُّ):

قد يقال: إِنَّ تقييدَه الوجوبِ والامتناعِ بالوجودِ مُوهمٌ والصَّوابُ عدمُ التَّقييد، وأَنَّ المحمولَ في القضيَّة قد يكون وجودُ الشَّيْءِ في نفسِه وقد يكون مفهومًا آخرَ، وحينئذٍ إِمَّا أَنْ يُعتبَرَ وجودُ ذلك المفهومِ للموضوعِ حقيقةً كالسَّواد في قولنا: زَيْدٌ أَسْوَدُ، وإِمَّا أَنْ يُعتبَرَ مجرَّدُ اتِّصافِ الموضوعِ بذلك المفهوم الاعتباريِّ الذي لا وجودَ له في الخارجِ كالعمى في قولنا: زَيْد أَعْمى، والوجوبُ والإِمْكانُ والامتناعُ التي هي جهاتُ القضايا ومُؤَداها جاريةٌ في الكلِّ؛ فيجب أَنْ يقال: زَيْدٌ يجب أَنْ يكونَ أَسْودَ وأَعْمى، أَوْ يمكنُ أَوْ يمتنعُ، كما يقال: زَيْدٌ يجب وجودُه أَوْ يُمْكنُ أَوْ يمتنع. وهذا محلُّ الفرق بين هذه التي هي جهاتُ القضايا ومواجهات بحسب نفس الأَمْر، وبين الوجوبِ والإِمْكانِ والامتناعِ التي يُبْحَثُ عنها في علم الكلام، وهي وجوبُ الوجودِ وامتناعُ الوجودِ، وإِمْكانُ الوجودِ والعدمِ، فهي جهاتٌ وموادٌ لقضايا مخصوصةٍ محمولاتُها وجودُ الشَّيءِ في نفسه؛ فتكون أَخصَّ من جهات القضايا وموادِها، إِذْ مرادُهم بالواجبِ واجبُ الوجودِ لا واجبُ الحيوانيَّةِ أَوِ السَّواديَّةِ أَوْ غيرِها، وكذا الحالُ في الممتنعِ والممكنِ.

قال في «المواقف»[1]: «واعلم أَنَّ هذه غيرُ الوجوبِ والإِمْكانِ التي هي جهاتُ القضايا وموادُها وإِلَّا لكانت لوازمُ الماهيَّات واجبةً لذاتها، فإِذا قلنا مثلا: الزَّوجيَّةُ واجبةٌ للأَرْبعةِ، فنعني به وجوبَ الحملِ وامتناعَ الانفكاكِ وهو غيرُ الوجوبِ الذاتيِّ» اهـ.

وتحقيقُ الفرق بينها ما ذكره السَّيِّدُ [56/ أ] في شرحيها وهو ما قدَّمناه، وقد يُجاب بأَنَّه لا يُراد بالوجود هاهنا ما يكون محمولًا، بل ما يكون رابطةً وهذا لا تخلو عنه قضيَّةٌ موجبةٌ، وقد قال سَعْدُ الدِّينِ في «شرح المقاصد»: المحقِّقون على أَنَّ في كلِّ قضيَّةٍ الوجودِ أَوْ الَّاوجود رابطةً، والوجوبُ أَوِ الإِمْكانُ أَوِ الامتناعُ جهةُ امتناعٍ صرَّح بها أَوْ لم يصرِّحْ، وسواء كان المحمولُ أَحدَ هذه الأُمور أَوْ غيرَها حتى إِنْ قلنا: الباري واجبٌ أَوْ موجودٌ في معنى يوجد واجبًا ويوجد موجودًا، وقولنا: امتناعُ النَّقيضين ممتنعٌ ومعدومٌ في معنى يُوجد ممتنعًا ومعدومًا أَوْ لَا يوجد ممكنًا وموجودًا، وقولنا: الإِنْسانُ ممكنٌ وموجودٌ في معنى يُوجد ممكنًا وموجودًا، فإِذا كان المحمولُ بأَحدِ هذه الأُمور تتعدَّد الاعتباراتُ أَيْ يُعتبَر وجودُ هو المحمولُ وآخرُ هو الرَّابطُ، ووجوبٌ أَوْ إِمْكانٌ أَوْ امتناعٌ هو المحمولُ آخرُ هو الجِهةُ.

قوله: (ثُمَّ القَضِيَّةُ الجِهَةُ الخ):

هكذا ذكر القدماءُ هذا التَّقْسيم مثل قولنا: الإِنْسانُ نوعٌ، والحيوانُ جنسٌ، واعْتُرِضَ عنه بوجهين:

أَحدِهما: أَنَّها مندرجةٌ تحت المخصوصة، ووُجِّهَ بأَنَّ المرادَ من التَّقسيم أَنَّ الموضوعَ إِمَّا أَنْ يكونَ يحكم عليه باعتبار كُنْهِتِه أي صدقَة على كثيرين أَوْ لَا.

الثَّاني: هو المخصوصةُ والأَوَّلُ هو المحصورةُ وعلى هذا تندرج تلك القضايا تحت المخصوصة، ورُدَّ بأَنَّ هذا يبطل قاعدةً لهم وهي تنزيلُهم المخصوصةَ منزلة الكُلِّيَّاتِ حتى

---

[1] «المواقف» (1/333).

أَنَّهم يوردونها في كُبْرى الأَوَّل؛ فيصح قولنا: زَيْدٌ إِنْسانٌ، والإِنْسانُ نوعٌ مع كذب قولنا: زَيْدٌ نوعٌ.

ثانيهما أَنَّها من المهمَّة لعدم ذِكْر السور فيها، ورُدَّ بأَنَّ هذا يبطل قاعدةً لهم أَيضًا وهي أَنَّ الماهيَّةَ في قوَّة الجُزْءيَّة، وهذا لا يصدق جزئيَّةً إِذْ ليس بعضُ أَفْراد الإنسان نوعًا لها، ولاح لبعضهم ضعفُ هذين الوجهين رَبَّعَ القِسْمةَ فقال: موضوعُ القضيَّة إِنْ كان جُزْئِيًا حقيقيًا فهي المخصوصةُ، وإِنْ كان حكمُها كلِّيًا فالحكمُ إِنْ كان على ما صدق عليه فهي المخصوصةُ أَوِ المُهْملةُ، وإِنْ كان على نفسِ طبيعةِ الكلِّيِّ فهي الطَّبيعةُ.

قال القطب[1]: والصَّواب في الاعتذار أن يقال: لمَّا لم تكن الطبيعيةُ معتبرةً في العلوم، وكان المرادُ حصرَ [56/ ب] القضايا المعتبرةِ فيها، حُصِرَ والقضايا المعتبرةَ فيها في الثَّلاثة؛ فإِنْ قلت: الشَّخصيةُ أَيضًا غيرُ معتبرةٍ في العلوم؛ لأَنَّها إِنَّما تُبْحَثُ عن الكُلِّيَّاتِ، أُجيب بأَنَّ اعْتبارَ الكلِّيَّاتِ يوجب اعْتبارَها؛ لأَنَّ الحكمَ فيها على الأَفْراد، غايةُ ما في الباب أَنَّها لا تكون معتبرةً بالذَّات لكن لا يدلُّ ذلك على عدم الاعتبار مطلقًا.

قال السَّعْدُ: ولا يخلو أَيضًا عن ضعفٍ.

وقد سبق في كلام السَّيِّدِ وغيرِه وجهُ كونِ الطَّبيعة لا تُعتبَر في العلوم.

قوله: (وتركنا التخليط):

فذكر موجبَ الكذب غيرَ الانحرافِ[2] كمَا ذكر الخونجيُّ في «الجمل»، نص «الجمل»[3]: «وإِنْ قرن السور بالمحمول سمِّيت منحرفةً والضَّابطُ فيه أَنَّه كلَّما كان أَحدُ الطَّرفين شخصًا

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:123).

(2) الطرة: [مبحث الانحراف في القضية]

(3) «الجمل في المنطق» (ص:2).

مسورًا وكان المحمولُ إِيْجابًا كُلِّيًّا أَوْ سَلْبًا جُزْئِيًّا أو المادةُ ممتنعةً أَوْ ما يوافقها من الإِمْكانِ، وجب اختلافُ الطَّرفين في مقارنة حرفِ السَّلْب وإِلَّا وجب اتِّفاقُهما فيه» ا هـ.

وقرَّره ابنُ وَاصِلٍ بما يقتضي أَنَّ هذا الضَّابطَ إِنَّما سِيق لبيان الصَّادق من المنحرفاتِ وفي ضمنِه معرفةُ الكاذب، وظاهرٌ من كلامه والمصنِّفُ تبع في اعتراضه هذا أَبَا عُثْمَانَ العقبانيَّ في بيانه قال في شرحه: «والأَوْلى به أَيْ الخونجيَّ أَنْ لا يتعرَّضَ إِلَّا لما يكون سببُ الكذبِ فيه الانحرافَ فكان يقول: والضَّابطُ فيه كلَّما كان المحمولُ شخصًا مسورًا أَوْ إِيْجابًا كلِّيًا أَوْ سلبًا جُزْئِيًّا، وجب اختلافُ الطَّرفين في مقارنة حرف السلب، وإِلَّا فكغيرها» ا هـ.

فقال ابنُ مرزوقٍ: «وهذا الاعتراض يقتضي أَنَّ المُصنِّفَ إِنَّما تعرَّض في هذا الضَّابطِ لبيان الكاذبِ منها، وليس كذلك، بل الذي تعرَّض له بالقصد للأَوَّل بيانَ الصَّادق، وأَمَّا بيانُ الكاذب فبالمفهوم» ا هـ.

وبهذا تعلم ما في تَبَجُّحِ المصنِّف بهذا الاعتراض الذي سبقه إِليه غيرُه وليس بصحيحٍ.[1]

قوله: (فَإِنْ قُلْتَ يَلْزَمُ عَلَى هَذَا الخ):

كان السَّائِلُ المفروضُ لمَّا سمع أَنَّ السَّالبةَ لا تقتضي وجودَ الموضوعِ، توهَّم أَنَّ الأَمْرَ كذلك، ولو كان في القضيَّة سلبان فأَلْزم صِدْقَ هذه السَّالبة أَعْني التي اقْتُرِنَ حرفُ السَّلب بطرفيها كما في قوله: ليس كلُّ زَيْدٍ ليس كلَّ عَمْرٍو زاعمًا أَنَّها سالبةٌ معدولةٌ، وهي أَعمُّ من الموجبة المحصلةِ فلا تكون في حكمها، وهذا بناءٌ على توهُّمه أَنَّ العدولَ هو أَنْ يُقترنَ [57/أ] حرفُ السَّلْب بالمحمول، وحاصلُ الجواب منعُ كونِ السَّالبةِ المذكورةِ معدولةً حتى تكونَ أَعمَّ من الموجبة المحصلةِ؛ إِذْ المعدولةُ هي التي كان حرفُ السَّلب فيها جُزْءًا من المحمول، لا التي اقْتُرِنَ حرفُ السَّلْب فيها بالمحمول كهذه؛ إِذْ لم يُعتبَر فيها كونُ حرف

---

(1) الطرة: [مناقشة المحشي مع المصنف رضي الله عنهما]

السَّلب جُزْءًا من المحمول على ما فرضناه، بل اعْتُبِرَ فيها كونُه مقارنًا له سَلْبُ سلبٍ وهو في حكم الإِيْجاب؛ فلذا كانت كاذبةً لاقتضائِه وجودَ الموضوع.

قوله: (والتَّعليلُ الأوَّل أقربُ، وأوضحُ):

يريد لوضوح مقدِّمتيه ووضوحِ استلزامِها المطلوب.

قوله: (ويدخلُ عليهِ السُّورُ الكلِّيُّ):

أي المفيد للاستغراق والحقيقيّ، وأمَّا المجازيُّ كما في: أَنْتَ الرَّجلُ علمًا فلا أثرٌ له.

قوله: (وما اعتُبِرَ في صدقِ عنوانِها الخ):

ليتمهَّدَ الغرض من هذا الباب بِرَسْمِ مقدِّمتِه، وهي أَنْ تعلمَ أَنَّ قولنا: كلُّ ج ب بعد رعاية ما قدَّمناه في معنى القضيَّة، معناه كلُّ جـ في نفس الأَمْرِ أَعمُّ مِن أَنْ يكونَ في خارج الأَعْيان أَوِ الأَذْهان أَوْ غيرِهما، فهو ب في نفس الأَمْر والخارج، فقالوا: معناه كلُّ جـ الخارج فهو بـ في الخارج.

ونسب ابنُ سِينَا هذا المذهبَ إلى السخافة[1] بوجهين:

أَحدِهما: أَنَّ محصِّلُه كلُّ جـ موجودٌ في الخارج فهو ب، وكلُّ واحدِ الموجودين في الخارج من جـ بعض ما يوصف بـ جـ إِذا لم يُصرَّحْ بالشَّرط المذكورِ فتنقلب القضيَّةُ الكُلِّيَّةُ جُزْئِيَّةً.

وثانيهما: أَنَّ هاهنا قضايا كثيرةً موضوعاتُها أُمورٌ لا يُلْتَفَتُ إِلى وجودها كما إِذا حكمنا على الأَشْكال الهندسيَّةِ أَوْ على الممتنعات والمعدومات، ثمَّ حقَّق معنى القضيّة بأَنَّها كلُّ ما فرضه العقلُ جـ وُجِدَ في الخارج أَوْ لم يُوجد، فهو ب، فحمله المتأَخِّرون على أَنَّ معناه: كلُّ ما وُجِدَ كان جـ فهو بحيث لو وَجِدَ كان ب؛ فصار هذا الاعتبارُ فيها بينهما اعتبارًا بحسب

---

[1] «المنطق» (212/1).

الحقيقة، كأنَّه حقيقةُ القضيَّةِ المستعملةِ في العلوم بخلاف الاعتبارِ الخارجيِّ، فاعتبروا اتِّصافَ ذاتِ الموضوع بخلاف نفسِ الأَمْر بل بمجرَّد الفرض، وأَدْخلوا سائِرَ أَفْرادِ الكليِّ على ما سبق في باب الياغوجي متوهَّمًا من ظاهر كلام ابْنِ سِينَا حيث اعتبر الفَرْضَ وإِنَّما عبَّروا بحرف الشرط؛ لأَنَّه أَدلُّ على تناول مفروضات الوجود، فالحكمُ عندهم [57/ب] مقصورٌ على الموجود الخارجيِّ محققًا أَوْ مقدرًا لاكتفائِهم بمجرد الفرض.

وَأَنْكَرَ هذا الحملَ قُطُبُ الدِّينِ في «شرح المطالع»[1] وزعم أَنَّ مرادَه أَنَّ القضيَّةَ لابدَّ من وجودِ موضوعِها مطلقًا إِمَّا في الذِّهْن أَوْ في الخارج محقَّقًا أَوْ مقدَّرًا؛ فإِذا قلنا: كلُّ ج ب فالحكمُ فيه على الإِفْراد الموجودِ لا على أَحد أَنْحاءِ الوجود، فيدخل فيه كلُّ فردٍ له وجودٌ في الخارج محققًا أَو مقدرًا، وكلُّ فردٍ له وجودٌ في ذِهْنٍ هذا إِذا كان للموضوع هذه الأَنْواع من الأَفْراد، أَمَّاإِذا لم تكن له تلك الأَنْواعُ الثَّلاثةُ فالحكمُ مختصٌّ بنوعٍ من الأَفْراد، كما إِذا لم يكن له إِلَّا الأَفْرادِ الموجودةِ في الخارج كقولنا: كلُّ خلاءٍ بعد أَو لم يكن إِلَّا الأَفْرادُ الذِّهْنية كقولنا: كلُّ ممتنعٍ كذا، وهذا هو الذي يدلُّ عليه كلامُه حيث قال: حقيقةُ الإِيْجاب هو الحكمُ لوجود المحمول للموضوع، ويستحيل أَنْ يحكم على غيرِ موجودٍ بأَنَّ شيئًا موجودًا، فكلُّ موضوعٍ للإِيْجاب فهو موجودٌ إِمَّا في الأَعْيان أَوْ في الأَذْهان.

وقد أَوْرَدَ على حمل المتأَخِّرين اعتراضاتٍ:

أَحدَها: أَنَّ الموجودَ في الخارج محققًا أَو مقدرًا بعضُ ما يوصف بجـ فتنقلب الكُلِّيَّةُ جُزْئِيَّةً على محوِ ما أَوْرَدَهُ الشَّيْخُ على الأقدمين.

ثانيها: أَنَّ القضايا الممتنعةَ الموضوعَ خارجةٌ عن هذا التَّحقيق؛ لأَنَّا إِذا قلنا: كلُّ ما هو شريكُ الباري فهو ممتنعٌ، لا يمكن أَخْذَه بهذا الاعتبارِ، وإِلَّا لكان معناه كلُّ ما لو وُجِدَ لكان شريكَ الباري؛ فهو بحيث لو وُجِدَ كان ممتنعًا ولا خفاءَ في كذبِه.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:135).

ثالثَها: أَنَّ الموجبةَ المعدولةَ والموجبةَ المحصَّلةَ يجتمعان في الصِّدقِ على ذلك التَّفْسير لِصِدْقِ قولنا: كلُّ ما لو وُجِدَ كان جـ ولا جـ فهو بحيث لو وُجِدَ كان جـ، وكل ما لو وُجِدَ كان جـ ولا جـ فهو بحيث لو وُجِدَ كان لا جـ، والأُوْلَى محصَّلةٌ والثَّانيةُ معدولةٌ.

رابعَها: أَنَّه يلزم كذبُ كلِّ كُلِّيَّةٍ موجبةٌ أَوْ سالبةٌ؛ لأَنَّ جـ الذي ليس بـ وإِنْ كان ممتنعًا، فهو بحيث لو وُجِدَ كان ليس ب فبعض ج ليس ب، فلا تصدق الموجبةُ الكُلِّيَّةُ، وكذا ج الذي هو ب لو وُجِدَ فهو ب فبعض ج ب، فلا تصدق السَّالبةُ الكُلِّيَّةُ. وسيأتي تقريرُ هذا هذا البحث في كلام المصنِّف، ولما خطر هذا للأَثِيرِ الأَبْهريِّ في قيد الموضوع [58/أ] بالأَفْراد الممكنةِ واعْتبر قضيَّةً أُخْرى باعتبار الذِّهن كما سيأتي وفيه بحث يأتي.

قوله: (كلُّ مَا لَوْ وُجِدَ كَانَ الخ):[1]

هكذا هو بغير واوٍ قبل كان وزيادتُها خطأٌ؛ لأَنَّ حذفَ الشَّرط يحتاج إِلى الجواب ولا يتمُّ المعنى بدونه، وقولنا: فهو بحيث لو وجد الخ، لا يصلح جوابًا لكونه خبرَ المبتدأ، والجملةُ من الشَّرطِ والجزاءِ صفةُ ما، والقضيَّةُ حمليَّةٌ لا شرطيَّةٌ على ما يُتوهَّم، والاتِّصالُ معتبرٌ في

---

[1] جرت عادتهم بالتعبير عن الموضوع والمحمول بالحرف لفائدتين الاختصار ودفع توهم اختصاص الأحكام بمادة معينة، فقوله كل ما لو وجد الخ قضية حملية وقع في موضوعها شرطية وفي محمولها شرطية أخرى، ومعناه كلما حصلت له الحيثية الأولى حصلت له الحيثية الثانية قال السعد وما وقع في بعض النسخ كل ما لو وجد وكان (ج) بالواو فهو سهو ظاهر والاتصال الواقع في الطرفين الصواب أنه عام يشمل اللزوم والاتفاق خلافا للكاتبي وصاحب الكشاف إذ قراءة باللزوم فقط أي كل ما هو ملزوم لصدق (ج) عليه فهو ملزوم لصدق (ب) عليه فورد عليه خروج كثير من القضايا عن تفسيرهما قال السيد هذا بحسب الظاهر من العبارات أما بحسب المعنى فلا ينبغي أن يقصد هناك اتصال قطعا لأن هذه العبارة تفسير للقضية الحملية وقد عرفت أن عقد الوضع فيها تركيب تقييد فكيف يتصور أن يكون معناه متصلة وأن عقد الحمل فيها تركيب جزئي لا اتصالي بل يجب أن يحمل عبارة الشرط على قصد التعميم في أفراد الموضوع بحيث يندرج فيها الأفراد المحققة والمعذرة فإنك إذا قلت كل (ج ب) يتبادر منه أن الحكم على كل ما هو (ج) في الخارج محققا فأورد كلمة الشرط في التفسير تنبيها على دخول الأفراد المقدرة أيضًا في الحكم فإن قلت فعلى هذا يكفي إيراد الشرط في جانب الموضوع قلت قد يقصد بالمحمول الأفراد إذا كانت القضية منحرفة فإيراد الشرط في المحمول ينفع في المنحرفات ا هـ

طرفيها، وهو لزوميٌّ كما في «الشمسية» كلُّما هو ملزومٌ لِصِدْقِ جـ عليه فهو ملزومٌ لِصِدْقِ ب عليه سواءٌ كان ذلك بالضَّرورة أَو الدَّوام أَو بغيرِهما.

قوله: (سَوَاءٌ كَانَ وَاجِبًا أَوْ مُمْكِنًا أَوْ مُمْتَنِعًا):

إِشارةٌ إِلى ما تقدَّم عن المتأَخِّرين اعتبارِهم سائِرِ أَقْسام الكُلِّيِّ خلافَ ما اعْتَبَرَه الأَثِيْرُ على ما سيأتي.

قوله: (وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ الخَارِجِيَّةِ الخ):

العمومُ والخصوصُ وسائِرُ النَّسب في المفردات وما في حكمِها التَّقْييدُ به بحسب الصِّدْق) أي الحملُ على الشَّيءِ، وأَمَّا للقضايا فلا يُتصوَّر فيها صدقُها أَيْ حملُها على شيءٍ، وإِنَّما تُعتبَر النَّسبُ فيها بحسب صِدْقِها أَيْ تحقُّقِها في الواقع.

قال السيّد: «فالقضيتان المتساويتان هما اللتان يكون صِدْقُ كلِّ واحدةٍ منهما في نفس الأَمْرِ مستلزمًا لِصِدْقِ الأُخْرى، وكذا القياسُ في سائِر النَّسب» اهـ.

وقد سبق أَنَّ الصِّدْقَ يُطلق بمعنيين التَّحقُّقِ في الواقع، والمقوليَّةِ على الشيءِ، فإِنْ كان بمعنى التَّحقُّقِ اسْتُعْمِلَ بـ فِي؛ فيقال: صدقتْ هذه القضيَّةُ في الواقع. أَيْ تحقَّقتْ فيه، وإِنْ كان بمعنى المقوليَّةِ والحملِ اسْتُعْمِلَ بـ عَلَى فيقال: كاتبٌ صادقٌ على الإنسان أي محمولٌ عليه، وحينئذ فلا يشكل عليك كونُ الخارجيَّة أَعمَّ في بعض الصُّوَرِ من الحقيقة مع أَنَّ موضوعَها أَخصُّ دائِمًا من موضوع الحقيقية.

قوله: (كلُّ عنقاءَ طائرٌ):

اشتهر تمثيلُهم بما أَمْكن وجودُه ولم يُوجد بالعنقاء بناءً على عدم وجودِه خلاف ما ذكره الأَخْباريُّون، وما أَحسنَ قولَ بَكْرِ بنِ النَّظَّامِ[1] في مَالِكِ بنِ طوق[2] يعرض بالعنقاء:

عَرَضْـتُ عَلَيْهَـا مَـا أَرَادَتْ مِـن المُنَـا لتعـرض فقالـتْ: قُـمْ فَجِئْنِـي بكوكـبِ

فقلـتُ لهـا: هـذا التَّعنُّـتَ كلّـه كَمَنْ يَشْتهي لَحْمَ عنقاء مُغْرِبِ[3] مغرب[58/ ب]

سَـلِي كـلَّ أَمْـرٍ يَسْـتَقِيْمُ طلابُـه ولَا تـذهبي يَـا ذُرَّتي كـلَّ مـذهبِ

فأُقْسِـمُ لـوْ أَصْـبحتُ في عِـزِّ مَالِـكٍ وقُدْرَتِـه أَعْيَـا بِمَـا رُمْـتُ مَطْلبِـي

فتًـى شُـقِيَتْ أَمْوالُـه بعُفَاتِـه كَمَـا شُـقِيَتْ قَـيْسٌ بأَرْمَـاحِ تَغْلَـبِ[4]

---

[1] هو: عبد الملك بن عبد الحكم بن محمد، أبو بكر الكاتب، يعرف بابن النظام؛ أديب شاعر، ذكره أبو عامر بن مسلمة. «بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس» (ص:381).

[2] هو: مالك بن طوق بن عتاب التغلبي، أبو كلثوم: أمير؛ كان من الأشراف الفرسان الأجواد، ولي إمرة دمشق للمتوكل العباسي، وبنى بمساعدة الرشيد بلدة (الرحبة) التي على الفرات، وتُعرف بـ «رحبة مالك» نسبة إليه؛ وكثر سكانها في أيامه؛ وكان فصيحًا له شعر. «الأعلام» (262/5).

[3] زعموا أنه طائر كان على عهد حنظلة ابن صفوان الحميرى نبى أهل الرس عظيم العنق، وقيل: كان فى عنقه بياض. لذلك سمى عنقاء، وكان أحسن طائر خلقه الله، فاختطف غلامًا فأغرب به: ولذلك سمى المغرب. «المستقصى في أمثال العرب» للزمخشري (150/2).

[4] الأبيات من الطويل، وهي لبَكْر بن النَّطّاحِ يَمْدَحُ مَالِكَ بن طَوْقٍ التَّغْلِبِيَّ «الدر الفريد وبيت القصيد» (1/203).

وفي «القَامُوسِ»[1]: عنقاءُ مُغْربُ، ومُغْرِبُ طائِرٌ معروفُ الاسم لا الجسمِ، أَوْ عظيمٌ يبعد في طيرانِه، أو من الألْفاظ الدَّالَةِ على غير معنًى.

قوله: (فَهُوَ مَا مَرَّ فِي الكُلِّيَّتَيْنِ):

إِشارةٌ إِلى قوله: أَنَّ الكُلِّيَّةَ الموجبةَ الحقيقيَّةَ تصدق بدون الخارجيَّة حيث لا يكون الموضوعُ موجودًا أَصْلًا.

قوله: (وإنَّمَا قَيَّدَ الأَثِيرُ):

سبقت الإشارةُ إِلى ذلك، لكن قال المولى سَعْدُ الدِّينِ: بعد ما أُريد بـ جـ ما أَمْكنَ أَنْ تصدقَ عليه جـ في نفس الأَمْر وفَرَضَه العقلُ كذلك لا حاجةَ إِلى هذا القَيْدِ. اهـ.

ويشير بهذا إِلى رَأْيِ ابنِ سِينًا على ما ذكره القومُ وأَنَّه يعتبر مع الإِمْكان الفعلِ وفيه بحثٌ أَشرنا إِليه فيما سبق.

ثم قال السَّعْدُ أيضًا: لا نسلِّم امْتناعَ صِدْقِ المحمول على الفردِ المقيَّدِ بنقيضه، ولا امتناعَ سلبِه عن المقيَّد بعينه، وإِنَّما يلزم لو لم يكن ذلك التَّقْديرُ محالًا. ا هـ.

ويأتي نحوُ هذا الإِيْراد في الذِّهْنيَّة فالصوابُ عدمُ الالتفاتِ إِليه؛ للقطع بعدم إِرادة الحكم على ذلك الفردِ المقدَّرِ.

قوله: (تُؤْخَذُ باعْتِبَارِ الذِّهْنِ):

معنى هذه القضيَّةِ بهذا الاعتبارِ كلُّ جـ في الذِّهْن فهو ب في الذِّهْن وقد اعْتُرِضَ هذا بوجهين:

أَحدِهما: أَنَّه لا يصحُّ أَخْذُ القضايا التي موضوعاتُها ممتنعةٌ بهذا الاعتبار؛ فإِذا قلنا: شريكُ الباري ممتنعٌ، يكون معناه شريكُ الباري في الذِّهْنِ ممتنعٌ في الذِّهْن وهو ظاهرُ

[1] «القاموس المحيط» للفيرُوزَابادي (ص:120).

الفساد؛ لأَنَّ الذي في الذِّهْنِ يكون ممتنعًا فيه، وجوابُه أَنَّ المحمولَ في قولنا: شريكُ الباري ممتنعٌ هو الممتنعُ في الخارجِ، ومعناه كلُّ ما صدق عليه في الذِّهن أَنَّه ممتنعٌ في الخارج ولا فسادَ فيه.

الثَّاني: أَنَّه يلزم أَلَّا يكونَ فرقٌ بين الموجبةِ والسَّالبةِ في وجودِ الموضوع مع أَنَّ جُمْهورَ العلماءِ فرَّقوا بينها، وجوابُه ما سيأتي في تحقيق اقْتِضاءِ الموجبةِ وجودِ الموضوع إِنْ شاءَ [59/ أ] اللهُ تعالى.

قوله: (وَاعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ المُسْتَعْمَل الخ):

مأْخوذٌ من كلام «شارح المطالع»[1] ولفظه: «فإِذا قلنا: كلُّ جـ ب فهناك ثلاثةُ أُمورٍ[2] كلُّ و ج و ب فلابدَّ من تحقيقها ضرورةً، إِنَّ تحقيقَ المركَّبِ موقوفٌ على تحقيق أَجْزائِه؛ فالكُلُّ مطلقٌ بحسب الاشتراك على مفهوماتِ ثلاثةِ الكُلِّيِّ، وهو ما لا يمنع نفسُ تصوُّرِه من وقوع الشَّركة فيه، والكُلُّ من حيث هو كلٌّ أَي الكُلُّ المجموعيُّ وكُلُّ واحدٍ، والفرقُ بين هذه المفهومات من وجوهٍ:

الأَوَّلِ: أَنَّ الكُلَّ المجموعيَّ ينقسم إِلى كلِّ واحدٍ والكُليِّ ينقسم إِليه أيضًا إِلَّا أَنَّ انقسامَ الكلِّ المجموعيِّ هو انقسامُ الشَّيءِ إِلى الأَجْزاءِ، وانقسامُه الكلِّيُّ انقسامُه إلى الجُزْئِيَّات.

الثَّاني: أَنَّه يصدق على كلِّ واحدٍ منها ما لا يصدق على الآخَر، فإِنَّه يصدق على الجيم الكليِّ أَنَّه لا يخلو عن أَحدِ الكلِّيَّاتِ الخمسةِ وعلى كلِّ واحدٍ أَنَّه شخصٌ وعلى الكُلِّ من حيث هو كلٌّ أَنَّه ممكنٌ من حمل ألف ألف من ولا يصدق على الأَخِيرين.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:127-128).

[2] [إطلاقات أمور كل ثلاثة في الاشتراك الخ]

الثَّالث: أَنَّ الكُلِّيَّ جزءٌ لكُلِّ واحدٍ وكُلَّ واحدٍ جزءٌ للكُلِّ المجموعيِّ، ومن البيِّن المغايرةُ بين الكُلِّ والجُزْءِ لا يقال: إِنْ أُريد بالكُلِّيِّ الطبيعيُّ فلا نسلِّم أَنَّه جزءٌ لكُلِّ واحدٍ، فإِنَّ الكُلَّ الطبيعيَّ محمولٌ ولا شيءَ من المحمول بجُزْءٍ، وإِنْ أُرِيدَ به المنطقيُّ أَوِ اللَّفْظيُّ فظاهرٌ أَنَّهما ليسا بجُزْءِ كلِّ واحدٍ؛ لأَنَّا نُجيب عنه بأَنَّ المرادَ الكُلِّيُّ الطبيعيُّ باعتبارٍ مَّا، كما ذكر صاحبُ «الكشف»؛ إِذا ثبت هذا التَّصْويرُ فنقول: لَسْنَا ندَّعي أَنَّ الكُلَّ بالمعنيين الأَوَّلين لا يُستعمل في القضايا، بل ربَّما يقال: كلُّ إِنْسانٍ نوعٌ، ويُراد به الكُلِّيُّ.

ويقال: كلُّ إِنْسانٍ لا يحويه دارٌ، ويُعْنَى به المجموعُ، بل نقول: إِنَّ المُعتبَرَ في القياسات والعلومِ هو المعنى الثَّالثِ؛ لأَنَّه إِنْ كان المُعتبَرُ أَحدَ المعنيين الأَوَّلينِ لم يلزم أَلَّا يُنتج الشَّكلَ الأَوَّلَ، الذي هو البيِّنُ الأَشْكال فضلًا عن سائرِ الأَشْكال؛ لأَنَّه لم يتعدَّ الحكمُ من الأَوْسط إِلى الأَصْغر حينئذٍ، أَمَّا إِنْ عُنِيْنَا الكُلَّ المجموعيَّ فلِجَوَازِ أَنْ يكونَ الأَوْسطُ أَعمَّ من الأَصْغر، والحكمُ على مجموع أَفْرادِ الأَعمِّ لا يجب أَنْ يكونَ حكمًا على مجموع أَفرادِ الأَخصِّ؛ فإِنَّك إِذا قلت: مجموعُ الإِنْسان [59/ ب] حيوانٌ ومجموعُ الحيوانِ أُلوفُ أُلوفٍ، لم يلزم أَنْ يكونَ مجموعُ أَفْراد الإِنْسان كذلك، وأَما إِذا عُنِيْنَا به الجميعَ الكُلِّيِّ فللتَّغايُرَيْنِ الكُلِّيَيْنِ الأَصْغرِ والأَوْسطِ.

والحكمُ على أَحدِ المتغايرينِ لا يجب أَنْ يكونَ حكمًا على الآخَرِ كقولنا: الإِنْسانُ حيوانٌ، والحيوانُ جِنْسٌ طبيعيٌّ أَوْ عقليٌّ ولا تلزم النتيجةُ،[1] أَمَّا لو عُنِيْنَا المعنى الثَّالثَ فيتعدَّى الحكمُ؛ لكون الأَصْغر من أَفْرادِ الأَوْسط حينئذٍ» اهـ كلامُه.

---

[1] اعترضه المحشي فإنه ذكر أولا الكلي المنطقي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ومثل له هنا بالطبيعي والعقلي وقد علمت الفرق بين المنطقي وغيره فكان المناسب في التمثيل للمنطقي أن يقول زيد إنسان وكل إنسان لا يمنع من وقوع الشركة فيه والنتيجة كاذبة فإن قيل عدم الإنتاج حاصل في الطبيعي والعقلي أيضًا كالمنطقي فالمثال صحيح، قلت هو مسلم لكن كلامه يوهم أنها شيء واحد، وليس كذلك ا هـ باختصار

والمقصودُ فيه واضحٌ، وإنَّما أَطَلْتُ بنَقْلِه لكثرة فوائِده، وإنْ كانت فيه مساهلةٌ من وجوهٍ لا تخفى، وعلى نَهْجِهِ جرى المصنِّفُ، وما ذكره من كون المراد من الموضوع في القضايا المعتبَرةِ في الأَقْيِسَةِ والعلومِ هو الأمر، هو اصطلاحُ الشَّيْخ كما تقدَّم.

وذكر ابنُ عَبْدِ اللهِ الشَّرِيْفِ أَنَّ أَرَسْطُو أَو الأَقْدمين يُريدون بذلك طبيعةَ جـ وما صدقت عليه، قال: «وأَمَّا الشَّيخُ والمتأَخِّرون فإنَّهم نصُّوا على أَنَّهم يريدون الأَفْرادَ ويخرجون الطَّبيعةَ عن الإرادة، وذكر العَلَّامَةُ الدَّوَانِيُّ أَنَّ التَّحقيقَ أَنَّ الحكمَ على نفس الطَّبيعةِ إِلَّا أَنَّها في الطبيعيَّةِ قد أُخِذَتْ من حيث إِنَّها شيءٌ واحدٌ بالوحدة الذِّهْنيَّةِ؛ فصدق عليها بهذا الاعتبارِ ما لا يتعدَّى إِلى أَفْرادها كالنَّوعيَّة في نحو قولنا: الإِنْسانُ نوعٌ؛ ولذا لا يصحُّ الحكمُ عليها للتَّخْصيص والتَّعْميم، بل هي شخصيَّةٌ كما يُشعِر به كلامُ الشَّيْخِ في كتبه، وفي المُهْمَلَةِ أُخِذَتْ من حيث هِيَ هِيَ بلا زيادةِ شرطٍ فيصحُّ الحكمُ الصَّادقُ عليها بهذا الاعتبارِ؛ للتَّخْصيص والتَّعْميمِ، وفي المَحْصُورَةِ أَنَّها تصحُّ للانطباق فلا جرم ذلك الذي يتعدى إِلى الأَشْخاص، إِمَّا على جميعها وهو الكُلِّيَّةُ وإِمَّا على بعضها وهو الجُزْئِيَّةُ، وليس الحكمُ في المُهْمَلَةِ والمَحْصُورَةِ على الأَفْراد أَصْلًا إِلَّا بالعرض، بمعنى أَنَّ الحكمَ واقعٌ على شيءٍ يتعدَّى منه ذلك الحكمُ إِلى الفرد وينطبق عليه، كيف لا، والمحكومُ عليه بالحقيقة ليس إِلَّا الأَمْرُ الحاصلُ في النَّفس وهو الطَّبيعةُ دون الأَفْراد، وما يقال من أَنَّ الأَفْرادَ هنا محكومٌ عليها ومعلومةٌ بالوجه الكُلِّيِّ حاصلٌ [60/أ] في النَّفس على وجهٍ يصحُّ، آلةٌ للتَّطْبيق على الجُزْئِيَّاتِ، فذلك الأَمرُ معلومٌ ومحكومٌ عليه بالذَّاتِ، وتلك الجُزْئِيَّاتُ معلومةٌ ومحكومٌ عليها بالعرض؛ للقطع بأَنَّه ليس في النَّفس إِلَّا أَمرٌ واحدٌ وهو ذلك الوجه، إِلَّا أَنَّه لُوحِظَ على

والجواب أن قوله أولا الكلي وهو ما لا يمنع الخ ليس بمنعين للكلي المنطقي بل هو شامل للمنطقي من حيث مفهومه وللطبيعي والمعقلي من حيث مصدوقه وهو فلم فالتمثيل لهما مطابق والله أعلم.

وجهٍ يصح للانْطباق على الأَفْراد؛ ولذلك يتعدَّى منه الحكمُ بمعنى أَنَّه لو لُوحِظَ تلك الأَفْرادُ وُجِدَ ذلك الأَمْرُ مُنْطَبِقًا عليها؛ فتُعْرَفُ أَحْكامُها حينئذ بالفعل. ا هـ كلامُه.

وفيه نظرٌ! أَمَّا تفسيرُه الطَّبيعيَّة بما ذكر فغيرُ مسلَّم، بل هي التي حُكِمَ فيها على نفس طبيعةِ الكُلِّيِّ من غير اعتبار وَحْدَةٍ ولا غيرِها، ولا معنًى لكونها بهذا الاعتبارِ شخصيَّةً؛ إِذْ ليس هناك شخصٌ ذِهْنِيٌّ نعم قد يناقش في تمثيلهم لها بنحو: الإِنْسانُ نوعٌ، فيقال: هذه شخصيَّةٌ لا طبيعيَّةٌ؛ لأَنَّ المُحَلَّى بأَلْ التي لتعريف الحقيقة في قوَّة العَلَمِ الجِنْسيِّ فتكون قضيَّةً شخصيَّةً،[1] وأَمَّا المُهْمَلَةُ فلا نسلِّم أيضًا أَنَّها التي أُخِذَتْ فيها الطَّبيعةُ من حيث هِيَ هِيَ، بل هذه هي الطَّبيعيَّةُ كما مرَّ، كيف ولو كانت كما ذُكِرَ لما كان الحكمُ فيها صالحًا للتَّخصيص والتَّعميم؛ إِذْ لا تخصيصَ ولا تعميمَ في الطَّبيعة من حيث هِيَ هِيَ، وأَمَّا المَحْصُورَةُ فما ادَّعاه فيها لا دليلَ عليه، كيف والسُّورُ إِنَّما وُضِعَ لتعميم الأَفْراد وتبعيضِها.

وكونُ الحاصل في النفس أَمْرًا واحدًا لا يلزم منه أَنْ يكونَ هو المحكوم عليه بالذَّاتِ، بل ذلك الأَمْرُ الكُلِّيُّ الحاصلُ في النفس مِرْآةٌ لمشاهدة الأَفْراد المقصودةِ بالحكم على جهة الإِجْمال؛ فهي مرادةٌ ومحكومٌ عليها بالذَّاتِ، وذلك الأَمْرُ الكُلِّيُّ مرادٌ من حيث كونه مِرْآةً لمشاهدتها، فهومحكومٌ عليه تبعًا وبالعرض ومُجَدِّدُ الصَّلاحيَّةِ للانطباق لا يفيد الاندراج وذلك ظاهر والله أعلم.

وبعد كتبي هذا وقفتُ على كلامٍ للسَّيِّدِ المحقِّقِ ذكره في «شرح حاشية التحرير»[2] نصُّه: «النَّاظر في المِرْآة ربَّما كان متوجِّهًا إلى الصُّورة المُرْتسمة فيها مستقلًا بها باحثًا على أَحْوالها بحيث يغفل عن المِرْآة وأَحْوالِها من صفاتها وطاقتِها [60/ ب] واستواءِ أَجْزائِها وغيرِ ذلك من أَحْكامها، فقد جعل المِرْآةَ آلةً لملاحظة تلك الصُّورةِ لينظرَ فيها ويتوصَّلَ منها إليها؛

---

(1) [المعرفة باللام التي لتعريف الحقيقة في قوة علم الجنس]

(2) يقصد حاشية السيج الشريف على تحرير القواعد المنطقية.

فالمنظورُ المُبْصَرُ بالحقيقة في هذه الحالةِ هو الصُورةُ المُنطقبةُ لا الآلةُ المتوسِّطةُ، إِذْ لا التفاتَ إِليها ولذلك لا يتمكَّن حينئذٍ من تَعَرُّفِ حالها وإِجْرَاءِ الأَحْكام عليها، وربَّما جعل المِرْآةَ ملحوظةً بذاتِها مقصودةً بالنَّظر فيها غيرَ ملتفتٍ إلى ما عداها ممَّا يُنتقش فيها ويُتعرَّف جودةُ صُنْعتِها ورصانةُ جوهرِها، وذلك ممَّا لا يُشكُّ فيه ويتَّضح به الفرقُ بين العلم والوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه، فإنَّ البصيرةَ ربَّما توجهتْ إلى مفهوم قاصدةً إليه متمكنةً من تعرُّف أَحْواله دون جُزْئِيَّاتِه، وربَّما جعلته آلةً لملاحظة تلك الجُزْئِيَّات ومِرْآةً لمشاهدتِها إجمالًا، مثالُ الأَوَّل قولُنا: مفهومُ الشَّيءِ يُساوي الممكن العام، ومثال الثاني: كلُّ شيءٍ فهو كذا؛ فإنَّ العقلَ قد لاحظ في الأَوَّل مفهومَ الشَّيءِ وجعله مقصودًا في نفسه ولا يتمكَّن بهذه الملاحظةِ من إِجْراءِ حكمٍ على جُزْئِيَّاتِه أَصْلًا، وفي الثَّاني قد جعل ذلك المفهومَ آلةً ومِرْآةً لملاحظة الجُزْئِيَّاتِ وإِحاطتِها في الحكمِ عليها؛ فالمعلومُ في الأَوَّلِ هو المفهومُ الذي هو وجهُ جُزْئِيَّاتِه، والمعلومُ في الثَّاني هو الجُزْئِيَّاتُ إِجْمالًا هي ذلك الوجه، هكذا حقَّق المقالُ ودَعْ عنك ما قيل أَوْ يقال» اهـ.

وبه تعلم صِحَّةَ ما ذكرنا، وبُطْلانَ ما ذكره الدَّوَانِيُّ في المحصورة.

قوله: (لِمَا قَامَ عَلَيْهِ البُرْهَانُ مِنْ عَدَمِ بَقَاءِ الأَعْرَاضِ الخ):

هذا مذهبُ الشَّيْخِ أَبِي الحَسَنِ الأَشْعَرِيِّ ومُتَّبِعِيهِ من محقِّقي الأَشاعِرة[1]، ووافقهم النَّظَّامُ والكَعْبِيُّ[2] من قُدماءِ المُعْتَزِلَةِ، وخالفهم الفلاسفةُ وجُمْهورُ المعتزلة[3] فقالوا: ببقاءِ

---

[1] قال العضد: وأنكره (أي بقاء الأعراض) الأشعرية وكثير من المعتزلة، وزعموا أنها متجددة آنا فآنا. «المواقف» (109/1).

[2] هو شيخ المعتزلة، أبو القاسم، عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، من نظراء أبي علي الجبَّائي؛ توفي سنة تسع وعشرين. «سير أعلام النبلاء» (313/14).

[3] بعد اتفاقهم على بقاء الأعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي وأكثر المعتزلة إذ لو بقيت كانت سكونا والتالي باطل أما الملازمة فإذ لا معنى للسكون إلا الكون المستمر في حيز واحد وأما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون. «المواقف» (214/1).

الأَعْراض سوى الأَزْمِنَةِ والحركاتِ والأَصْواتِ، وللأَصْحاب في إِثْبات هذا المطلبِ وجوهٌ مبسوطةٌ في كتب الكلام.

قوله: (ونَصُّهَا فِي الحَدِيثِ «لَا شَخصَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ»[1]):

هذا الحديثُ مُخرَّجٌ في الصَّحيحين وغيرهما[2]، ولفظُ مُسْلِمٍ[3] [61/ أ] في كتاب الطَّلاق قال: حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ، وَأَبُو كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، وَاللَّفْظُ لِأَبِي كَامِلٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ وَرَّادٍ، كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: لَوْ رَأَيْتُ رَجُلًا مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرُ مُصْفِحٍ عَنْهُ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ، فَوَاللهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ، وَاللهُ أَغْيَرُ مِنِّي، مِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ، مَا ظَهَرَ مِنْهَا، وَمَا بَطَنَ، وَلَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللهِ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللهُ الْمُرْسَلِينَ، مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنَ اللهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللهُ الْجَنَّةَ»[4] قال مُسْلِمٌ[5]: وحدَّثنا أَبُو بَكْرِ بنِ أَبِي شَيْبَةَ قال: نَا حُسَيْنِ بنِ عَلِيٍّ عن زَائِدَةَ ا هـ.

---

(1) الطرة: [الحديث المذكور فيه لا شخص غيرن الله وما قالوا في هذا اللفظ]

(2) رواه أحمد (18168)، والبخاري (123/9)، ومسلم (1499)، والدارمي (2273).

(3) تقدم في التخريج السابق.

(4) الطرة: [عن عبد الله بن عقبة بهذا الإسناد مثله وقال غير مصفح ولم يقل عنه اها] [إطلاق لفظ الشخص وماهية للعلماء]

(5) صحيح مسلم (1499).

قوله: (ولا يؤخذ من هذا الحديث الخ):

اعلم أَنَّ إِطْلاقَ لفظِ الشَّخْصِ على الله تعالى لا يجوز، كما لا يجوز إِطْلاقُ الجوهر والجسم لإيْهامِها الجسميَّةَ، فإِنَّ الشَّخْصَ لغةً سوادُ الإِنْسان وغيرِه تراه من بُعْدٍ كما في «الصحاح»[1] و«القاموس»[2].

وقد قال ابنُ بَطَّالٍ[3]: أَجْمعت الأُمَّةُ على أَنَّ اللهَ تعالى لا يجوز أَنْ يوصفَ بأَنَّه شخصٌ؛ لأَنَّ التَّوقيفَ لم يَرِدْ به وقد مَنَعَتِ المُجسِّمةُ مع قولهم بأَنَّه جِسْمٌ كالأَجْسام.

قال ابنُ حَجَرٍ[4]: «كذا قال والمنقول عنهم خلافُ ما قال». ثمَّ نقل عن ابنِ فُورَكَ ما نصُّه[5]: «وإِنَّما يُنقل من إِطْلاقِ لفظِ الشَّخص أُمُورٌ:

أَحدُها: أَنَّ اللَّفظَ لم يثبتْ بطريقِ السَّمع.

والثَّاني: الإِجْماعُ على المنع منه.

والثَّالث: معناه وهو الجِسْمُ المُؤَلَّفُ المركَّبُ». اهـ.

وبعد هذا، فقد اختلف العلماءُ، وهل في هذا الحديثِ إِطْلاقُ الشَّخْص على الله تعالى على قولين: فنقل ابنُ حَجَرٍ[6] عن الإِسْمَاعِيْلِيِّ[7] أَنَّه ليس فيه إِثْباتُ أَنَّ اللهَ شخصٌ، بل هو

---

[1] «الصحاح» (1042/3).

[2] «القاموس المحيط» (ص:621).

[3] «شرح صحيح البخارى» (442/10).

[4] «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (400/13).

[5] المصدر السابق.

[6] «فتح الباري شرح صحيح البخاري» (400/13).

[7] أبو بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن العباس الجرجاني الإسماعيلي الشافعي (277 هـ - 370 هـ) أحد كبار شيوخ الشافعية في عصره. صنف الإسماعيلي تصانيف تشهد له بالإمامة في الفقه والحديث: مسند عمر رضي الله عنه في مجلدتين. المستخرج على الصحيح في أربع مجلدات المعروف بـ صحيح الاسماعيلى. اعتقاد أئمة

كما جاءَ ما خلق اللهُ أَعْظمَ من آية الكُرْسيِّ فإِنَّه ليس فيه أَنَّ آيةَ الكرسيَّ مخلوقةٌ، بل المرادُ أَنَّها أَعْظمُ من المخلوقاتِ، وهو كما يقول من يصف امْرَأَةً كاملةَ الفضلِ حسنةَ الخلق: ما في الناسِ رَجُلٌ يُشبهها، يريد تفضيلَها على الرِّجال لا أَنَّها رجلٌ.

وكذا نُقِلَ عن ابنِ بَطَّالٍ[1] أَنَّه من باب المستثنى من غير جِنْسِه كقوله تعالى [61/ب] ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[النجم:28] وليس الظَّنُّ مع نوعِ العلم، وكذا نُقِلَ عن المَصَابِيْحِ أَنَّه بمثابة قولك: «لا رَجُلَ أَشْجعُ من الأَسَدِ»، وهذا لا يدلُّ على إِطْلاق الرَّجُلِ على الأَسَدِ بوجهٍ من الوجوه.

ثمَّ نُقِلَ عن ابنِ حَجَرٍ أيضًا عن الخَطَّابِيِّ وغيرِه أَنَّ هذا التَّركيبَ يقتضي إِثْباتَ هذا الوصفِ لله تعالى، ثمَّ اختلف هؤُلاءِ فمنهم من أَنْكر هذه الرِّواية بهذا اللَّفْظ فقال الخَطَّابِيُّ[2]: إِطْلاقُ الشَّخْصِ على الله تعالى غيرُ جائزٍ؛ لأَنَّه الشَّخْصُ لا يكون إِلَّا جِسْماً، وإِلَّا فَخَلِيْقٌ أَنْ لا تكونَ هذه اللَّفظةُ صحيحةً وأَنْ تكونَ تصحيفًا من الدَّوَانِيِّ؛ ودليلُ ذلك أَنَّ أَبَا عَوَانَةَ روى هذا الخبرَ عن عَبْدِ المَلِكِ فلم يذكرها، ووقع في حديثٍ لأَبِي هُرَيْرَةَ وأَسْماءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ بلفظِ شيءٍ، والشَّيْءُ والشَّخْصُ في الوزنِ سواءٌ ممَّن لم يُنْعِمْ، والاستماعُ لم يَأْمَنُ الوَهْمَ وليس كلُّ من الرُّوات يُراعي لفظَ الحديثِ حتى لا يتعدَّاه، بل كثيرٌ منهم يُحَدِّثُ بالمعنى وليس كلُّهم مفهمًا بل في كلام بعضِهم خفاءٌ وتَعَجْرُفٌ؛ فلعلَّ لفظَ شخص جرى على هذا السَّبيل إِنْ لم يكنْ غلطٌ من قَبِيْلِ التَّصْحِيْفِ السَّمْعيِّ. قال: ثمَّ إِنَّ عُبَيْدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو انْفَرَدَ عن عَبْدِ المَلِكِ فلم يُتابعْ عليه واعْتَوَرَهُ الفسادُ من جملة الوجوه.

أهل الحديث. معجم أسامي شيوخ أبي بكر الإسماعيلي المعروف بـ معجم الإسماعيلي في مجلدين ألفه في نحو ثلاثمائة شيخ. انظر سير أعلام النبلاء الطبقة العشرون (293/16).

(1) «شرح صحيح البخارى» (442/10).

(2) «شرح صحيح البخاري» (3244/4).

قال ابنُ حَجَرٍ: وقد تلقى هذا عن الخَطَّابِيِّ أَبُو بَكْرِ بنُ فَورَكَ فقال: لفظُ الشَّخص غيرُ ثابتٍ بطريق السَّند، فإِنْ صحَّ فبيانُه في الحديث الآخَرِ وهو قوله: «لَا أَحَدَ» فاستعمل الرَّاويُّ لفظَ «شخص» موضعَ «أحد».

ومنهم من جَزَمَ بإِثْبات هذه الرِّوايةِ وذهب إلى أَنَّ الحديثَ من قَبِيْلِ المُتشابِهِ يجري فيه القولان من التَّفْويضِ والتَّأْوِيْل، نقله ابنُ حَجَرٍ عن الكَرْمَانِيِّ، قال: وطَعْنُ الخَطَّابِيِّ ومَن تَبِعَه في السَّند مبنيٌّ على تَفَرُّدِ عُبَيْدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو، وليس كذلك، وكلامه ظاهرٌ في أَنَّه لم يُراجعْ صحيحَ مُسْلِمٍ ولا غيرِه من الكتب التي وقع فيها هذا اللَّفظُ من غير روايةِ عُبَيْدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو، وَرَدُّ الرِّواياتِ الصَّحيحةِ والطَّعْنُ في أَئِمَّةِ الحديثِ الضَّابطين، مع إِمْكان توجيهِ مارَوَوْا من الأُمورِ التي أَقْدمَ عليها كثيرٌ من غير أَهْلِ الحديثِ، وهو مَحْضُ تَصَوُّرٍ فَهْمٍ ممَّن فعل ذلك.

ثمَّ نقلَ عن عِيَاضٍ فصوَّر لنا فهمَ تَأْويل [62/ أ] شخص بشيءٍ أَوْ أَحدٍ تَجَوُّزًا، كما يجوزُ إِطْلاقُه على ما ظهر وارتفع قال: ويحتمل أَنْ يكونَ المعنى لا ينبغي لشخصٍ أَنْ يكونَ أَغْيَرَ من اللهِ تعالى، وهو مع ذلك لم يعجلْ ولا بَادَرَ بعُقوبةِ عَبْدِه لارتكابه ما نهاه عنه، بل حَذَّرَهُ وأَنْذَرَهُ وأَعْذَرَ إِليه وأَمْهَلَهُ؛ فينبغي أَنْ يُتَأَدَّبَ بآدابه ويُوقَفَ عِنْدَ أَمْرِه ونَهْيِه، وتظهر حينئِذٍ مناسبةُ تعقيبِه «وَلَا أَحَدَ أَحبُّ إِلَيهِ العُذْرُ مِنَ اللهِ».

وقال القُرْطُبِيُّ فيما نقل ابنُ حَجَرٍ أيضًا: «أَصْلُ وضعِ الشخص لجِرْمِ الإِنْسان وجسمِه يقال: شخصُ فُلَانٍ وجهان، واسْتُعْمِلَ في كلِّ شيءٍ ظاهرٍ يقال: شَخَصَ إذا ظَهَرَ، وهذا المعنى محالٌ على الله تعالى؛ فوجب تَأْوِيْلُه فقيل: معناه لا مُرْتَفَعَ وقيل: لا شَيْءَ وهو أَشْبَهُ مِن الأَوَّلِ، وأَوْضحُ منه لا موجودَ ولا أَحَدَ وهو أَحْسنُها، وقد ثبت في الرِّوايةِ الأُخْرى»[1] اهـ.

وبِهذا تعلم أَنَّ للزَّرْكشي سَلَفًا في هذه كالمقالة.

---

[1] «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (305/4).

واعلم أَنَّه قد يُناقش فيما قاله ابنُ فُورَكٍ وغيرُه من كون اللَّفظ لم يثبت من طريق السَّمْع، فقد وَرَدَ في حديثٍ حسنٍ عن لَقِيْطِ بنِ عَامِرٍ أَنَّ بعضَ الصَّحابةِ قال: «يَا رَسُولُ اللهِ كَيْفَ نَرَاهُ، ونَحْنُ مِلْءُ الْأَرْضِ وَهُوَ شَخْصٌ وَاحِدٌ»[1]، فأَطْلق الشخص على الله تعالى بحضرة النَّبِيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم وأَقَرَّهُ ذكره ابنُ حَجَرٍ في «الأصلية».

قوله: (سَبَبُهَا الِاغْتِرَارُ بِقَوْلِ النَّحْوِيِّيْنَ):

الذي يذكره النَّحْوِيُّون هو أَنَّ اسْمَ التَّفْضيلِ إِنْ كان مجرَّدًا مِن أَلْ ومن الإضافةِ واقْتُرِنَ بـ «مِن»، جَازَ في المُفضَّلِ عليه أَنْ يكونَ من غير جِنْسِه كقولك: «زَيْدٌ أَجْرى من الخَيْلِ، وأَشْجعُ من الأَسَدِ»، وهذا فيما لا نِزاعَ فيه بينهم قال تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[البقرة: 74] ومن أَمْثالِهم: «أَجْبَنُ من صَافِرٍ، وأَحْيَرُ مِن ضَبٍّ، وأَزْهَى مِن دِيْكٍ»، وإِنْ كان اسمُ التَّفْضيل مضافًا فإِنْ قُصِدَتْ به الزِّيادةُ المطلقةُ كانت الإضافةُ لمجرَّد التَّخْصيص، كما يُضاف ما لا تفضيل فيه، وحينئذٍ فيجوز في المضاف إِليه أَنْ يكونَ من غير جنسه نحو: «يُوسُفُ أَحْسن إِخْوتِه» أَيْ الأَحْسنُ من بينهم، فليس على معنى «مِن» بل على اختصاص الموصوف فأفعل التفضيل، وهكذا إِنْ أُوِّلَ بأَلَّا تفضيلَ فيه رَأْسًا نحو: الأَشَجُّ والنَّاقِصُ أَعْدَلَا بَنِي مَرْوَانَ» على أَحد الوجهين فيه.

وإِنْ قُصِدَ به [62/ ب] التَّفْضيلُ وكانت الإِضافةُ على معنى مِن، فلا يكون حينئذٍ إِلَّا بعض ما يُضاف إِليه كما في «التَّسْهيل»[2] فلا يجوز على قصد هذا المعنى: «يُوسُفُ أَحْسَنُ إِخْوَتِهِ»؛ ضرورةَ أَنَّه لا يدخل في جملة إِخْوةِ يُوسُفَ بدليل أَنَّك لو سُئِلْتَ عنهم لم يحسنْ

---

[1] رواه أحمد (16206).

[2] تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد لابن مالك.

لك عدُّه فيهم، بل يدخل لو قلت: أَحْسنُ الإِخْوةِ وأَحْسنُ بَنِي يَعْقُوبَ، وهذا قولُ ابنُ السَّرَّاجِ[1] والفَارِسِيِّ[2] وجُمْهُورِ البصريِّين.

ولم يشترط الكوفيُّون ذلك؛ قالوا: لأَنَّ الإِضافةَ على معنى «مِن»، ويجوز في مجرور مِن أَنْ يكونَ من غير الجنس. واحتجُّوا بقولهم: «عَلِيٌّ أَفْضلُ أَهْلِ بيتِه، ونُصَيْب أَشْعَرُ أَهْلِ جِلْدَتِهِ».

قال أَبُو حَيَّانَ في «الارتشاف»[3]: وتَأَوَّلَهما البصريُّون على معنى عَلِيٌّ أَفْضلُ بعضِ أَهْلِ بيتِه، ونُصَيْبُ أَشْعَرُ بعضِ أَهْلِ جِلْدَتِهِ.

قال الدَّمَامِينِيُّ في «شرحُ التّسهِيلِ»[4]: «ولا أَدْري وجهه احتجاجِ الكوفيِّين بِهذين المثالين، فإِنَّ عَلِيًّا بعضُ أَهْلِ بيتِه ونُصَيْبًا بعضُ أَهْلِ جِلْدَتِه؛ فهما غنيان عن التَّأْويل ولا

---

[1] أبو بكر محمد بن السّري بن سهل (316هـ/929م)، ويُعرَف بابن السراج، من مشاهير النحاة وأئمة الأدب في بغداد، ويَعُدُّه مؤرّخو النحو العربي من رجال المدرسة البغدادية في النحو من شراح الكتاب، وله تواليف أخرى. أنظر: الأعلام (163/6).

[2] أبو علي الفارسي (288-377هـ/900-987م) هو نحويٌ وعالم بالعربية. الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل، أبو علي: أحد الأئمة في علم العربية. ولد في فسا (من أعمال فارس) ودخل بغداد سنة 307 هـ، وتجول في كثير من البلدان. وقدم حلب سنة 341 هـ، فأقام مدة عند سيف الدولة. وعاد إلى فارس، فصحب عضد الدولة ابن بويه، وتقدم عنده، فعلمه النحو، وصنف له كتاب (الإيضاح) في قواعد العربية. قال الأفغاني (في مذكرته): (منه مخطوطة رآها في الاسكوريال واسمه عليها الإيضاح والتكملة للفارسي، بخط يحيى بن علي بن محمد بن الحسن، كتبت سنة 535) ثم رحل إلى بغداد فأقام إلى أن توفي بها. كان متهماً بالاعتزال. وله شعر قليل. من كتبه (التذكرة) في علوم العربية، عشرون مجلداً، و(تعاليق سيبويه) جزآن، و(الشعر) جزء منه، و(الحجة) الأول منه، في علل القراآت، و(جواهر النحو) و(الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني) في دار الكتب و(المقصور والممدود) و(العوامل) في النحو. أنظر: وفيات الأعيان (1: 131) ونزهة الالبا (387) وتاريخ بغداد (7: 275) وإنباه الرواة (1: 273) والإمتاع والمؤانسة (1: 131) والفهرس التمهيدي (4) وفهرست ابن خليفة (318).

[3] «ارتشاف الضرب من لسان العرب» (2327/5).

[4] واسمه: «تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد».

تردان على البصريِّين أَصْلا. ثم التَّأْويلُ بما قاله يعني أَبَا حَيَّانَ لا يحصل به المقصودُ من المدح» اهـ.

وقد يقال: احتجاجُ الكوفيِّين بالمثالين مبنيٌّ على أَنَّ أَهْلَ البيتِ وأَهْلَ الجِلْدَة ونحوهِما بمنزلة قومٍ ووسطٍ وعشيرةٍ وآلٍ ونحوِها؛ فهي مركَّباتٌ إضافيَّةٌ بمنزلة مفردٍ، فإنْ أُضِيْفَتْ إلى الضمير تَخَصَّصَتْ به واقْتَضَتْ إضافتُها إليه مغايرتَه له في المعنى، فكانت على وِزَانِ يُوسُفُ أَحسنُ إِخْوتِه، فلا يدخل عَلِيٌّ في أَهل بيت عَلِيٍّ ولا نُصَيْبٌ في أَهل جِلْدَةِ نُصَيْبٍ؛ فلو سُئِلْتَ عن أَهْلِ بيتِ عَلِيٍّ وأَهلِ جِلْدَةِ نُصَيْبٍ، ما صحَّ لك عدُّهما في ذلك إِلَّا بتَسَاهُلٍ، لا يُنكر ارتكابُ مثلِه في يُوسُفُ أَحْسنُ إِخْوتِه.

قوله: (والحديثُ وَقَعَ فيهِ أفْعَلُ التَّفْضِيْلِ غَيْرَ مُضَافٍ):

ورُدَّ عليه أَنَّه وإِنْ لم يكن مضافًا يكون إلى الإِضافة؛ لأَنَّ مثلَ هذا التَّركيبِ لا يُقصد به ظاهرُه من نَفْيِ زيادة الغيرِ على الإِطْلاق حتى يصدقَ بإِثْبات المساوات، بل المقصودُ منه إِثْباتُ زيادةِ المجرورِ مِنْ على غيره بما شهد به عُرْفُ الاستعمالِ؛ فمعنى قولك: «لا شخصَ أحسنُ من زَيْدٍ»، أَنَّ زَيْدًا أَحسنُ الأَشْخاص، ولا يحتمل المساوات بوجهٍ وحينئِذ فيجري ما ذُكِرَ من الجنسيَّة على ما ذكره البصريُّون.

وأُجيب بأَنَّ غايةَ ما تشهد به قرينةُ [63/ أ] العُرْف هو أَنَّ المرادَ إِثْباتَ الزِّيادة لمجرورِ مِنْ على غيرِه حتى يصيرَ غيرُه هو المجرورُ بها في المعنى، بمعنى أَنَّه هو المُفضَّل عليه وحينئِذٍ فلا يتعيَّن أَنْ يكونَ مآلُ هذا التَّركيبِ إلى الإضافة حتى يكونَ بمعنى قولك: «زَيْدٌ أَحسنُ الأَشْخاص»؛ لجواز أَنْ يكونَ بمعنى أَحْسنُ مِن الأَشْخاص، ولا شُبْهةَ في صِحَّةِ قولك: «لا ظَبْيَ أَحسنُ مِن زَيْدٍ»، مع عدم صِحَّةِ قولك: «زَيْدٌ أَحْسنُ الظِّباءِ» على رَأْيِ البصريِّين لا على ادعاءِ دخوله في جنس الظِّباءِ مبالغةً.

ومن أَمثالهم: لا فقرَ أَشدُّ مِن الجهلِ، ولا مالَ أعودُ من العقل، ولا مظاهرَ أَوثقُ من المشاورةِ؛ وظاهرٌ أَنَّه لا يصحُّ رجوعُها إِلى الإِضافة كما لا يخفى، ولو كان يتعيَّن رجوعُ مثلِ هذا التَّركيبِ إِلى الإِضافة، لَمَا صحَّ منعُ البصريِّين: يُوسُفُ أَحسنُ إِخْوتِه، إِذْ لا شُبْهةَ في جواز لا أَخٌ ليُوسُفَ أَحْسنُ مِنْهُ، فلو كان يتعيَّن رجوعُه في المعنى إِلى الإِضافة، لقَامَ الحُجَّةُ على البصريِّين.

قوله: (فَهذِهِ قَضايَا الخ):

الإِشارةُ إِلى المحصورات الأَرْبعِ والشَّخصيَّاتِ والمُهْمَلَةِ مُوجبتين وسالبتين.

قوله: (إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِيْهَا سَلْبٌ الخ):

إِشارةٌ إِلى أَنَّ المحمولَ لابدَّ أَنْ يكونَ حرفُ السَّلبِ جزءًا من لفظه، لا أَنْ يكونَ العدمُ معتبرًا في مفهومه، فإِنَّ السُّكونَ عدمُ الحركةِ مع أَنَّه ليس من العدول في شيءٍ.

قوله: (وتُسَمَّى هَذِهِ فِي الِاصْطِلَاحِ مَعْدُوْلَةً):

وجهُ تسميتِها بذلك أَنَّها مشتملةٌ على ما عُدِلَ به عن موضوعِه الأَصْليِّ؛ لأَنَّ حرفَ السَّلْبِ في الأَصْلِ وُضِعَ لسلبِ الحكمِ ورَفْعِه؛ فإِذا جُعِلَ مع غيره بمنزلة شيءٍ واحدٍ محمولًا مثلًا، فقد عُدِلَ به عن موضوعِه الأَصْليِّ ولأَنَّ الأَصْلَ في التَّعْبير عن الأَطْراف هو الأُمورُ الثُّبوتيَّةُ؛ لأَنَّ الوجودَ هو السَّابقُ والسَّلْبُ مضافٌ إِليه في التَّعبير عن أَحدِ طرفي القضيَّةِ، فالسلب عُدُولٌ عن الأَصْلِ.

واعلم أَنَّ العدولَ لا يختصُّ بالمجهول بل القضيَّةُ تارةً تكون معدولةَ المحمولِ فقط كما مُثِّلَ، وتارة معدولةَ الموضوعِ فقط كقولنا: أَلَّانَامِيّ جمادٌ، وتارة تكون معدولةَ الطرفين الَّانَامِيّ لا عالمٌ، وكان المصنِّفُ اعْتَبَرَ خصوصَ العدول في المحمول؛ لأَنَّ العدولَ الموضوعِ مما لا أَثَرَ له في المعنى، لأَنَّ المرادَ من الموضوع ما صدق عليه سواءٌ عُبِّرَ عنه بما

فيه [63/ ب] عدول أو تحصيل بخلاف المحمول، فإِنَّ المرادَ منه المفهوم فيختلف بالإيْجاب والسَّلْبِ.

قوله: (مُشْتَرِكَيْنِ فِي جِنْسٍ أَمْ لَا):

تقريرُ هذا الخلافِ أَنْ يقال: إِنَّهم اختلفوا في تفسير الإيْجابِ المعدولِ فقيل: هو عدمُ شيءٍ عمَّا من شَأْنِه أَنْ يكون له ذلك الشَّيءُ وقتَ الحكم، بخلاف السَّلبِ المحصَّل فإِنَّه عدمُ شيءٍ عمَّا ليس من شَأْنِه ذلك الشَّيءِ في ذلك الوقت؛ فيكون عدمُ اللِّحْيَةِ عن الأَشْمَطِ إِيْجابًا وعن الطِّفْلِ سلبًا، وقيل هو عدمُ شيءٍ عمَّا من شَأْنِه ذلك الشَّيءُ في الجُمْلة سواءٌ كان وقتَ الحكم أَو قبلَه أَو بعدَه، والسَّلْبُ المحصَّل عدمُ الشَّيءِ عمَّا ليس من شأْنِه ذلك الشَّيْء أَصْلا حتى يكونَ عدمُ اللِّحْية عن الطِّفْلِ إِيْجابًا وعن المَرْأَةِ سلبًا.

وقيل: هو عدمُ شيءٍ عمَّا من شأْنِه أَوْ شأْنِ نوعِه الاتِّصافُ بذلك الشَّيءِ في الجملة؛ فعدمُ اللِّحْية عن المَرْأَةِ إِيْجابٌ، وعن الحِمار سَلْبٌ، وقيل: هو عدمُ شيءٍ عمَّا من شأْنِه أَو شأْنِ نوعِه أَو جِنْسِه القريبِ أَنْ يتَّصِفَ بذلك الشَّيءَ؛ فعدمُ اللِّحْية عن الحِمار إِيْجابٌ، وعن الشَّجر سَلْبٌ، وقيل: هو عدمُ شيءٍ عمَّا من شأْنِه أَوْ شأْنِ نوعِه أَو جنسِه القريبِ أَو البعيدِ أَنْ يكون له ذلك الشَّيءُ؛ فعدمُ اللِّحْية عن الشَّجر إِيْجابٌ وعدمُ الاشتدادِ والضَّعفِ عن الجوهر سلبٌ، فإِنَّهما ليسا من شأْنه ولا من شأْن نوعِه ولا جنسِه، إِذْ لا جنسَ له.

وقد أَبْطَلَ أَبُو عَلِيٍّ ابنِ سِينَا هذه الأَقْوالَ بأَنَّا إِذا قلنا: الجوهرُ ليس بعرضٍ وكلُّ ما ليس بعرضٍ غَنِيٌّ عن الموضوع، يُنْتِجُ بالضَّرورة الجوهرُ غَنِيٌّ عن الموضوعِ؛ للاندراج البيِّن، والشَّكْلُ الأَوَّلُ لا ينتج إِلَّا إِذا كانت صُغْراهُ موجبةً فيكون قلنا: الجوهرُ ليس بعرضٍ موجبةً معدولةً مع أَنَّ العرضَ ليس من شأْنِه الجوهرُ ولا من شأْن نوعِه ولا جنسِه القريبِ ولا البعيدِ، وفيه نظرٌ إِذْ لِقائِلٍ أَنْ يقول: لا يلزم من صِحَّةِ الإِنْتاج والاندراج البيِّنِ وكونِ الشَّكْلِ

الأَوَّلِ لا ينتج إِلَّا إِذا كانت صُغْراهُ موجبةً، أَنْ تكونَ هذه الصُّغْرى موجبةً معدولةً حتى تبطلَ الأَقْوالَ المذكورةَ؛ لاحتمالِ أَنْ تكونَ موجبةً سالبةَ المحمول، والفرقُ بينها وبين الموجبةِ المعدولةِ وكذا بين السَّالبةِ المحصّلةِ ممَّا يخفى.

وقد بيَّنه القُطْبُ في «شرح المطالع»[1] بما حاصلُه أَنَّ السَّلْبَ خارجٌ عن المحمول في السَّالبة، وسالبةُ [64/ أ] المحمولِ الأَوَّلِ في السَّالبةِ المحمولِ زيادةُ اعْتبارٍ، فإِنَّا في السَّلْبِ نتصوَّر الطَّرفين والنِّسْبةَ وترفع تلك النِّسبةُ في سالبة المحمولِ نتصوَّر الطرفين والنِّسبةَ الإِيْجابيَّةَ ونرفعها، ثمَّ نعود فنجمل ذلك السَّلْب على الموضوعِ، فيتكرَّر اعتبارُ السَّلْبِ فيها؛ فمعنى السَّالبة أَنَّ جـ سلبٌ عند بـ، ومعنى السَّالبة المحمول أَنَّ جـ شيءٌ سلب عنه بـ، ومعنى الموجبةِ المعدولةِ أَنَّ جـ يصدق عليه لا ب، وسيأتي مزيدُ كلامٍ في ذلك.

قوله: (سَوَاءٌ كَانَتْ مُحَصَّلَةً أَوْ مَعْدُولَةً):

كذا قالوا وقد اعترض الإِمَامُ هذا الإِطْلاق وقال: وجودُ الموضوع ليس شرطًا في الموجبةِ المعدولةِ؛ لأَنَّ عدمَ المحمولِ الوجوديِّ كالَّابصير إِمَّا أَنْ يصدقَ على الموضوع المعدوم أَمْ لَا، فإِنْ صدق فقد صدقت الموجبةُ المعدولةُ مع عدم الموضوع، فلا يكون وجودُ الموضوع شرطًا فيها، وإِنْ لم يصدق عليها عدمُ المحمول وهو البصير لامتناعِ خُلُوِّ الموضوع عن النَّقيضين، فيلزم اتِّصافُ المعدوم بالأَمْرِ الوجوديِّ وقد صح، وبتقدير تسليمه فالمطلوبُ حاصلٌ؛ لأَنَّه إِذا لم يحتجِ الإِيْجابُ المحصَّلُ إِلى وجود الموضوع، فالإِيْجابُ المعدولُ كذلك بالطَّريقِ الأَوْلَى، وأُجيب بأَنَّا لا نسلِّم أَنَّه لو لم يصدقْ عدمُ المحمول الوجوديِّ على المعدومِ، لزم صِدْقُ المحمولِ الوجوديِّ عليه، بل اللَّازمُ صدقُ سلبِ عدمِ

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:141).

المحمول عليه؛ فإِنَّ نقيضَ الموجبة ليس موجبةً بل سالبةً، والسَّالبةُ المعدولةُ أعمُّ من الموجبة المحصَّلةِ؛ فلا يلزم من صدقِها صدقُها.

قوله: (والسَّالِبَةُ فِيْهَا لَا تَقْتَضِيْه):

أَورد على ذلك أَنَّه لو صدق السَّلبُ عند عدم الموضوع، لم يكن بين الموجبةِ الكُلِّيَّةِ والسَّالبة الجُزْئِيَّةِ تناقضٌ؛ لأَنَّهما قد يجتمعان على الصِّدق حينئذٍ فإِنَّ من الجائزِ إِثْباتُ المحمول لجميع الأَفْرادِ الموجودةِ، وسلبه عن بعض الأَفْرادِ المعدومةِ، وأُجيبب بأَنَّ الحُكْمَ في السَّالبة على الأَفْراد الموجودةِ، كما أَنَّ الحكمَ في الموجبة كذلك إِلَّا أَنَّ صِدْقَ السَّلب لا يتوقَّف على وجود الأَفْراد بخلاف صدقِ الإيجاب، أَمَّا أَنَّ الحكمَ في السَّالبة على الأَفْرادِ الموجودةِ، فلأَنَّ السَّلبَ رفعُ الإِيْجاب، فإِذا كان الإِيْجابُ متعلقًا بالأَفْرادِ الموجودةِن كان رفعُه أيضًا متعلقًا بها [64/ ب]؛ فيكون السَّلبُ والإيجابُ وَارِدَيْنِ على الموجوداتِ إِذْ يُعتبر ذلك في مفهوم الموجبةِ والسَّالبةِ، وأَمَّا إِنَّ صِدْقَ السَّلبِ لا يتوقَّف على وجود الأَفْراد، فلأَنَّ محصَّلَ السَّالبة انْتفاءُ المحمول عن ذات الموضوع، وذلك إِمَّا أَنْ يكونَ الموضوعُ موجودًا أَوْ ينتفي المحمولُ عنه، وإِمَّا بأَنْ لا يُوجد الموضوعُ فينتفي المحمولُ عنه أيضًا، ومحصَّلُ الموجبةُ ثبوتُ المحمول للموضوع، ولا يُتصوَّرُ ذلك لا بأَنْ يكونَ الموضوعُ موجودًا ثابتًا له المحمول كما سبق في كلام ابن سينا.

ثم إِنَّ هذا الأَمْرَ أَعْني اقتضاءَ الموجبةِ وجودَ الموضوع وعدمَ اقْتضاءِ السَّالبة إِيَّاه ظاهرٌ على رَأْيِ المتأَخِّرين؛ فالسَّالبةُ الخارجيةُ لا تقتضي وجودَ الموضوع في الخارج محقَّقًا، والحقيقيَّةُ لا تقتضي وجودَه فيه محقَّقًا ولا مقدَّرًا، وأَمَّا على رَأْيِ الشَّيْخِ مِن أَخْذِ القضيَّة على وجهٍ يتناول الأَفْرادِ الخارجيَّةِ المحقَّقةِ والمقدَّرةِ والأَفْرادِ الذِّهْنيَّةِ أَيْضًا؛ فلا يمكن أَنْ يقال هنا الموجبةُ تقتضي وجودَ الموضوع في الخارِج بل تقتضي وجوده في الجملة، والسَّالبة تقتضيه أيضًا في الجملة فلا يظهر الفرق.

وأجاب القُطْبُ في «شرح المطالع»[1] وتبعه السَّيِّدُ المحقِّقُ عن ذلك بأَنَّ الإِيْجابَ يقتضي وجودَ الموضوع في الذِّهن من حيث أَنَّه حكمٌ؛ فلابدَّ من تصوُّر المحكوم عليه ويقتضي صِدْقَ وجودِه لأَنَّ ثبوتَه له فرعُ ثبوتِه في نفسه.

والفرقُ بين هذين الوجودينِ أَنَّ الأَوَّلَ الذي يقتضيه الحُكْمُ إِنَّما يُعتبر حالُ الحكمِ بمقدارِ ما يحكم الحاكمُ على الموضوعِ كلحظةٍ مثلًا، وأَنَّ الوجودَ الذي يقتضيه ثبوتُ المحمول للموضوع، هو بحسب ثبوته جُزْءُ الجزءِ إِنْ دائِمًا فدائِمًا أَوْ ساعةً فساعةً، وإِنْ خارجًا فخارجًا وإِنْ ذِهْنًا فذِهْنًا. والسَّالبةُ تُشارِك الموجبةَ في اقتضائِها الوجودَ الأَوَّل دون الثَّاني، وكذا الحالُ في الفرق بين الموجبة والسَّالبةِ إِذا أُخِذَتْ ذِهْنِيَّةً، والحاصلُ أَنَّ انتفاءَ المحمول عن الموضوع لا يقتضي وجودَه، وأَمَّا الحكمُ بالانتفاءِ والحكمُ بالثُّبوت، فلا فرقَ بينهما في اقتضاءِ الوجود الذِّهْنيِّ، وبهذا كله يتحقق الجوابُ عن الإِيْراد السَّابقِ صدرا لقولته.
وزعم سَعْدُ الدِّينِ أَنَّ اقتضاءَ الموجبةِ وجودَ الموضوعِ تختصُّ بالحقيقيَّة والخارجيَّة المعتبرتين في العلوم؛ إِذِ الذِّهْنيَّاتُ لا سيَّما التي محمولاتُها منافيةٌ للوجودِ، لا تقتضي إِلَّا تصوُّر الموضوع حالَ الحكم كما في السَّوالب من غير فرقٍ؛ كما في قولنا: «شريكُ الباري ممتنعٌ، واجتماعُ النَّقيضين محالٌ، ونحوُ ذلك».

والقولُ بأَنَّها سوالبُ جم إِذْ الحكمُ إِنَّما هو بوقوع النِّسْبة، ثم قال: فالقولُ بأَنَّ الموجبةَ تفتقر إِلى وجود غير الحصول في الذِّهْن، قال: الحكمُ بخلاف السَّالبة إِنَّما يصحُّ في الحقيقيَّة والخارجيَّةِ دون المفهومِ العامِ.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:134).

قوله: (وإذا أرادوا في مجالس الأفراد أن يفرّقوا بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة)[1]:

فيه إشارةٌ إلى اعْتبار العدول جانب المحمول لا لبس فيه إلَّا فيما بين هاتين، وقد فرَّقوا بينهما من جِهَّةِ المفهوم والمادةِ واللَّفْظِ، أَمَّا المفهوم فهو أَنَّ الحكمَ في الموجبةِ بالإِيْقاع وفي السَّالبة بالانتزاع. وأَمَّا المادةُ فهو أَنَّ السَّالبةَ المحصَّلةَ أَعمُّ من الموجبةِ المعدولةِ بمعنى أَنَّ كلَّ مادةٍ تصدق فيها الموجبةُ المعدولةُ، تصدق فيها السَّالبةُ المحصَّلةُ ولا عكس. وأَمَّا من جِهَّةِ اللَّفْظِ ففي لغة العرب ظاهرٌ؛ لأن رابطةَ الإِيْجاب غيرُ رابطةِ السَّلْب.

وأَمَّا في لغة العربِ فعلى أَنَّها الحركاتُ الإِعْرابيَّةُ يُعرف الفرقُ من قولي العربية، وعلى أَنَّها لفظةٌ هو فإِن كانت ثُلاثيَّةً فإِمَّا أَنْ تتقدَّمَ الرَّابطةُ على حرف السَّلْبِ فمعدولةٌ أَوْ تتأَخَّرُ فمحصَّلةٌ سالبةٌ، وإِنْ كانت ثُنائِيَّةً فلا فرقَ لفظي إِلَّا بأَنْ يُصطلَحَ على تخصيص بعضِ الأَلْفاظ بالسَّلب المحصَّلِ، وبعضِها بالإِيْجاب العدوليِّ كأَنْ يقال: زَيْدٌ ليس بكاتبٍ في السَّالبة، وزَيْدٌ لا كاتبٌ أَوْ غيرُ كاتبٍ في الموجبة، نعم الفرقُ بالنِّسْبة حاصلٌ لأَنَّه إِنْ قَوِيَ ربطُ السَّلب كانت موجبةً أَوْ سُلِبَ الرَّبْطُ كانت سالبةً.

---

[1] تعرض للفرق بين هاتين كما صنع الكاتبي دون عكسها إذ لا اشتباه إلا بين هاتين لوجود السلب في كلتيهما قال السعد الفرق بينهما من جهة المفهوم والمادة واللفظ أما المفهوم فهو أن الحكم في الموجبة بالإيقاع وفي السالبة بالانتزاع، وأما المادة فهو أن السالبة البسيطة أي المحصلة أعم من الموجبة المعدولة يعني على إطلاق أن الموجبة تقتضي وجود الموضوع، وأما اللفظ فهو تأخر الرابطة لفظا أو نية عن السلب في السالبة وتقدمها كذلك عليه في الموجبة ويعني لفظا إن وجدت الرابطة ونية إن فقدت، إلا أن يكون الحرف مختصا بالعدول اصطلاحا كلا وغير فهو الفارق. واعلم أن وجود الموضوع الذي يختص الموجبة باقتضائه هو وجوده على التفصيل حال اعتبار الحكم أي حال وقوعه أما تصوره أي حضوره في الذهن حال الحكم أي الإيقاع والانتزاع فلابد منه في كل من الموجبة والسالبة ولذا أطلق في أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره فالوجود المشترك بينهما هو الوجود في الذهن حال الحكم، وأما الوجود حال اعتبار الحكم فلا تقتضيه إلا الموجبة دون السالبة قال السعد والظن أن الوجود الذي تقتضيه الموجبة يختص بالخارجية والحقيقية المعتبرتين في العلوم وأما الذهنيات لا سيما التي محمولاتها منافية للوجود فلا تقتضيه إلا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق والقول بأنها سوالب في المعنى ممنوع إذ الحكم إنما هو بوقوع النسبة.

قوله: (إنْ فَهِمُوهُ مِنَ الأَقْدَمِينَ وَحَصَلَ فِيهِ إجْمَاعُ فَالسَّمْعُ وَالطَّاعَةُ):

كلامٌ لا يخلو عن نظرٍ فإنَّ رَأْيَ الأَقْدمين لا يكون حُجَّةً بمجرَّده على من بعدِهم، بل حتى يعضده الحصر ولا نسلِّم أَنَّ الإجْماعَ في العقليَّات ينهض حُجَّةً، وقد قال إمَامُ الحَرَمَيْنِ: لا أَثَرَ للإجْماع في العقليَّات، فإنَّ المعتبرَ فيها الأَدِلَّةُ القاطعةُ؛ فإذا انتصبت لم يعارضها شقاقٌ ولم يعضدها وِفاقٌ» ا هـ وعلى تسليم [/] حجيَّته في العقليَّاتِ الذِّهْنيَّةِ فلا نسلِّمها في مثل هذا.

قوله: (وَالحَقُّ التَّفْصِيلُ فِي القَضَايَا الخ)[1]:

كأنَّه فهم من قولهم: الموجبةُ تقتضي وجودَ الموضوع، أَنَّ المرادَ الوجودَ الخارجيَّ؛ فاعْتُرِضَ بأَنَّ ذلك غيرُ لازمٍ بل الحقُّ التَّفْصيلُ بين أَنْ يكونَ المحمولُ وجوديًا، فيقتضي الإِيْجابُ وجودَ الموضوع، أَوْ يكون عدميًا فلا، وبنى على ذلك أَنَّ المعدولةَ محمولَها عدميٌّ فلا تقتضي وجودَ الموضوع، وقد علمت أَنَّ التَّحْقيقَ هو أَنَّ ثبوتَ صفةٍ مّا لموضوعٍ ما يقتضي ثبوتَ ذلك الموضوع، إذا لم يكن ثابتًا ما ثبت له شيءٌ، وثبوتُ الموضوع بحسب المحمول خارجًا فخارجيٌّ أَوْ ذِهْنًا فذهنيٌّ فلا محلَّ للاعتراض. وقد توهَّم بعضُ الفُضلاءِ أَنَّ كلام المصنِّف هذا واعتراضَه هو قول سَعْدِ الدِّينِ الذي نقلناه آنفًا وهو وَهَمٌ، فإنَّ كلامَ

[1] سبقه بهذا العقباني وسعد الدين وغيرهما، قاله المحشي: قلت صرح الفخر الرازي وابن عثمان العقباني بأن الموجبة المعدولة لا تقتضي وجود الموضوع وأنها تصدق عند عدمه لكون محمولها عدميا كما ذكره المصنف وأما سعد الدين فلم يذكر في شرح الشمسية إلا ما قدمناه عنه وهو لا يفيد إلا تسوية الذهنيات بالسوالب، وظاهره أن الموجبة غير الذهنية تقتضي وجود الموضوع محصلة كانت أو معدولة، وقال في شرح المقاصد في مبحث بيان أنواع التقابل ما نصه القضية أن تكون معدولة مفتقرة إلى وجود الموضوع إذا أريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض وإلا فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة قولنا ليست العنقاء بسواد اهـ

وهو يدل على أن التحقيق في الموجبة المعدولة أنها تقتضي وجود الموضوع لأن محمولها ثبوتي فالمحكوم في نحو زيد هو لا عالم هو ثبوت نسبة ضد العلم الذي هو الجهل فلا عالم في قوة جاهل بخلاف السالبة المحصلة فالمحكوم به فيها هو انتفاء العلم مثلا من غير التفات إلى ثبوت ضده وهذا هو الحق فتأمله والله أعلم.

السَّعْدِ إِنَّما هو في الذِّهْنيَّاتِ وإِنْ لم تكن محمولاتُها عدميَّةً إن أدت هويَّتَها بالسَّوالب في أَنَّهما لا يقتضيان أَكْثرَ من الحصول الذِّهنيِّ حالَ الحكم، وكلام المصنِّف في القضايا التي محمولاتُها عدميَّةٌ وإِنْ لم تكن ذِهْنِيَّةً.

قوله: (وخُصُوصُ الشَّرْطِيَّةِ بأَنْ يَخْتَصَّ الخ):

أَيْ لا كما ظَنَّ قومٌ من أَنَّ حصرَ الشَّرطيَّة وإِهْمالَها وكليتَها بحسب الأَجْزاءِ، فإِنْ كانت كُلِّيَّةً كقولنا: إِنْ كان كلُّ إِنْسانٍ حيوانًا فكُلُّ كاتبٍ حيوانٌ، فالشَّرطيَّةُ كُلِّيَّةٌ. وإِنْ كانت شخصيَّةً كقولنا: كلَّما كان زَيْدٌ يكتب فهو يُحَرِّكُ يدَه فهي شخصيَّةٌ وكذا في المهملة.

قال في «شرح المطالع»[1]: «وإِنْ نظروا بعين التَّحْقيق لوجدوا الأَمْرَ بخلاف ذلك، فإِنَّ الحمليَّةَ لم تكن كُلِّيَّةً لأَجْلِ كُلِّيَّةِ الموضوع والمحمولِ بل لأَجْل كُلِّيَّةِ الحكمِ الذي هو هناك حملٌ، ونظيرُه هنا اتِّصالٌ وعنادٌ فكما يجب في الحمليَّاتِ أَنْ يُنظر إلى الحكم لا إلى الأَجْزاءِ، كذلك في الشَّرطيَّات يجب ارْتباط تلك الأَحْوال» اهـ.

وأَصْلُه في «الشِّفا» إِذْ قال: «ولو أَنَّهم نظروا في الحمليَّات نظرًا أشفى من هذا لعلموا أَنَّ العلميَّةَ ليست كُلِّيَّةَ إِلَّا بكون الحكم كُلِّيًّا وهو عمومُ حملِ المحمولِ، ونظيرُ الحمل هاهنا الاتِّصالُ؛ فالحكمُ بعموم الاتِّصال هو الموجبُ لكون المتَّصلة كُلِّيَّةً.

قوله: (في جَمِيعِ الأُصُولِ المُمْكِنَةِ):

صوابُه الأَوْضاعُ [65/أ] الممكنةُ؛ ليعمَّ الأَزْمنة والأَحْوالِ والتَّقاديرِ، ثم ظاهرُها أَنَّ المرادَ إِمْكانُها في نفسها وليس كذلك، وإِنَّما يريد القومُ إِمْكانَ الاجتماع مع المقدِّم.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:214).

قال ابنُ سِينَا: «لابدَّ من اعتبار عدمِ المنافات بين المقدِّمِ وبين تلك الأَوْضاعِ والقرائنِ، ولا يضرُّ كونُ تلك الأَوْضاعِ والقرائنِ محالاتٍ في أَنْفُسِها إِذا لم يكن بينها وبين المقدم منافاةٌ» اهـ.

فإِذا قلنا: كلَّما كان زَيْدٌ إِنسانًا كان حيوانًا، أَردنا به أَنَّ لزومَ الحيوانيَّةِ للإِنْسان ثابتٌ في جميع الأَزْمان، وأَنَّ ذلك اللُّزومُ متحقِّقٌ على جميع الأَحْوال التي أَمكن اجتماعُها مع وضع إِنسانيَّةِ زَيْدٍ ككونه قائِمًا أَوْ قاعدًا، وإِنَّما اعْتُبِرَ في الأَوْضاع أَنْ تكونَ ممكنةَ الاجتماع؛ لأَنَّه لولا ذلك لم تصدق كُلِّيَّةٌ[1] إِمَّا في الاتِّصال فلأَنَّ الأَوْضاع ما لا يلزم معه التَّالي كعدم التَّالي أَو عدمِ لزوم التَّالي، فإِنَّ المقدَّمَ إِذا فُرِضَ على شيءٍ من هذين الوضعين استلزم عدمُ التَّالي وعدمُ لزومِ التَّالي؛ فلا يكون التَّالي لازمًا له على هذا الوضع مستلزمًا للنَّقيضين، وأَنَّه صحيحٌ فعلى بعض الأَوْضاع لا يكون التَّالي لازمًا للمقدَّم، فالصِّدْقُ أَنَّ التَّالي لازمٌ على جميع الأَوْضاع، وهو مفهومُ الكُلِّيَّةِ على ذلك التَّقْدير؛ وأَمَّا في الانفصالِ فلأَنَّ من الأَوْضاع ما لا يُعاند التَّالي المقدَّمَ فلا يصدق أَنَّ التَّالي معاندٌ للمقدَّم على سائِرِ [لازم للمقدم فلو كان التقدم يعاند للتالي على هذا الوضع لزم الخ] الأَوْضاع.

قال القُطْبُ في «شرح المطالع»[2]: هكذا نقل المتأَخِّرون عن الشَّيْخِ وقالوا عليه: هَبْ أَنَّ مقدَّمَ اللُّزوميَّة إِذا فُرِضَ مع عدم التَّالي أَوْ مع عدمِ لزوم التَّالي، يستلزم عدمَ التَّالي أَو عدمِ لزومه، لكنْ لا نسلِّم عدمَ لزومِ التَّالي له لِمَ لَا يجوز أَنْ يستلزمَ التَّالي وعدمَه أَوْ لزومَه وعدمَ

---

[1] شرط الإمكان في الحقيقية السالبة يخالف ما قدمه عند قوله، وإن كانت سالبتين الخ، حيث قال: ولأن صدق السلب الحقيقي إما لانتفاء الموضوع محققا كان أو مقدرا الخ، وتمثيله فيما تقدم للسالبة الحقيقية بنحو لا شيء من الممتنع بموجود وقد اعترض السعد دليل الأثير فقال ولقائل أن يقول بعد ما أريد بالموضوع ما أمكن أن يصدق عليه الموضوع في نفس الأمر وفرضه المقل كذلك لا حاجة إلى هذا القيد يعني قيد الإمكان في الحقيقية قال: وأيضًا لا نسلم امتناع صدق المحمول على الفرد المقيد بنقيضه ولا امتناع اتصال سلبه عن المقيد بعينه وإنما يلزم لو لم يكن ذلك التقدير محالا ا هـ.

[2] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:215).

لزومِه، فإِنَّ المحالَ جاز أَنْ يستلزمَ النَّقيضين، وكذلك لا نسلِّم أَنَّ مقدِّمَ العناديَّةِ إِذا فُرِضَ مع صدق الطرفيين أَوِ مع كذبِهما امتنع أَنْ يعانده التَّالي، غايةُ ما في الباب أَنْ يكونَ معاندُ النَّقيضِ التَّالي لجواز أَنْ يعاند الشَّيءُ الواحدُ النَّقيضين، وأَجاب بأَنَّ الاعتراضَ واردٌ فإِنَّه لو استلزم [65/ب] الشَّيءُ النَّقيضين، لزم المنافات بين اللَّازم والملزوم؛ لأنه كما صدق المقدِّمُ صدق أَحدُ النَّقيضين، وكلَّما صدق أَحدُ النَّقيضين لو يصدق نقيضُه فكُلَّما صدقَ المقدِّمُ لو يصدق نقيضُ الآخر أصلا، ومعاندةُ المقدِّم لأَحدِ النَّقيضين يُوجب كونَه ملغى، ومالكٌ للنَّقيضين للآخر بالضرورة؛ فلو كان معاندًا له عن للنَّقيض الآخر، لَزِمَ المنافاتُ ليس اللازم الملزوم، وهو صحيح لأَنَّ المنافاتِ تقتضي الِانْفِكَاكَ واللُّزُومُ بمَنْعِه فيلزم الانفكاكُ وعدمُه في نفس الأمر وهو صحيحٌ، فإِنْ قيل لا خفاءَ في جواز استلزام المحال للنَّقيضين، فإِنَّه يصدق قولُنا: كلَّما كان الشَّيءُ إِنْسانًا ولا إِنْسانًا فهو إِنْسانٌ، وكلَّما كان إِنْسانًا ولا إِنْسانًا فهو لا إِنْسانٌ، فالجوابُ أَنَّا لا نسلِّم صِدْقَ المقدِّمتين، وإِنَّه يستلزم المجموعُ الجُزْءَ لو كان كلُّ واحدٍ من أَجْزائِه له دخلٌ في اقتضاءِ اللُّزوم، وظاهرٌ أَنَّه لا دخلَ للإِنسانيَّةِ في اقْتضاءِ عدمِ الإِنْسانيَّةِ كالعكس، نعم هذا يصدق بحسب الإِلْزام، وكلامُنا إِنَّما هو في الصِّدْق بحسب نفس الأَمْرِ» اهـ.

وفيه نظرٌ؛ فإِنَّ حاصلَ هذا الجواب مع جواز استلزام الشَّيءِ الواحدِ أَو معاندتهِ النَّقيضين، إِذْ لو كان شيءٌ منهما لزم المنافاة بين اللَّازم والملزوم، واللَّازمُ باطلٌ بالملزمِ مثله، وهذا مُسَلَّمٌ غيرَ أَنَّه لا يضرُّنا في الاعتراض شيئًا إِذْ يقال: كلٌّ من استلزام النَّقيضين والمنافاتِ بين اللَّازم والملزومِ صحيح، يريتب على وجود هذا المقدر المحال، فإذا كان ممتنعًا في نفس الأَمْرِ فلا يثبت شيءٌ منها في نفس الأمر، ولا يمنع ذلك استلزامُه إِيَّاهما، وإنما لم يَرِدْ إِمْكانُها في نفسها؛ لأن ذلك لا يُشترط في اللُّزوميَّة ولذا تتركب عن صادقين وكاذبين ومجهولي الحال، أو عن مقدِّمٍ كاذبٍ وتالٍ صادقٍ؛ فإذا قلت: «كلَّما كان الحجرُ

إِنسانًا كان حيوانًا»، كان اللُّزُومُ صادقًا مع كذبِ إِنسانيَّةِ الحجرِ في جميع الأَوْضاع، نعم يُعتبَر في الاتِّفاقيَّة الأَوْضاعُ الكائنةُ بحسب نفسِ الأَمْر؛ لأَنَّه لولا ذلك لم تصدق الاتِّفاقيَّةُ الكُلِّيَّةُ، إِذْ ليس بين طرفيها علاقةٌ توجب صدقَ التَّالي على تقدير صدقِ المقدِّم؛ فيمكن اجتماعُ التَّالي مع المقدِّم، وإِلَّا لكان بينهما ملازمةٌ، والتَّالي ليس محقَّقًا على تقدير المقدِّم [66/أ] على هذا الوضعِ، فعلى بعضِ الأَوْضاعِ الممكنةِ الاجتماعِ لا يكون التَّالي صادقًا على تقدير صدق المقدِّم على جميع الأَوْضاع الممكنةِ الاجتماع مع المقدِّم فلا نصدق الكُلِّيَّةَ الاتِّفاقيَّةَ.

قوله: (ومعنى جزئ نفيها الخ):.

أَوْردَ هاهنا سُؤَالًا وهو أَنَّه إِنْ كان معنى اللُّزومِ الجُزْئِيِّ ما ذُكِرَ، وجب ثبوتُه بين كلِّ أَمْرين فرضًا، فإِنَّ كلًّا منهما لازمٌ للآخر على بعض الأَوْضاع، وهو وضع كونه مجتمعًا معه وحينئذٍ لا تصدق السَّالبةُ الكُلِّيَّةَ اللُّزُوميَّةَ أَصْلًا، وأُجيب بأَنَّ المقدِّمَ في اللُّزميَّةِ الجُزْئِيَّةِ إِمَّا أَنْ يستقلَّ باقتضاءِ اللُّزوم كقولنا: قد يكون إذا كان الشَّيءُ إِنْسانًا فهو حيوانٌ، وحينئذٍ فلا إِشْكالَ، وإِمَّا أَنْ لا يستقلَّ كقولك: قد يكون إِذا وُجِدَتِ الخمسةُ وُجِدَتِ العشرةُ فيُحْتاجُ إِلى ضميمةٍ غيرِ جائِزة الِانْفكاك؛ إِذْ لو جاز انْفكاكُ الضَّميمة لَجَازَ سقوطُ الملازمة لِتَوَقُّفِهَا عليها، ورُدَّ بأَنَّه إِنْ تحققتِ الضَّميمةُ تحقَّق سببُ اللُّزوم بتمامه فصارت الملازمةُ كُلِّيَّةً؛ فانْفِكاكُ الضَّميمة لا يُوجِبُ إِلَّا سقوطَ اللُّزوم.

والحقُّ في الجواب أَنَّه إِنْ لم يستقلَّ المقدِّمُ باقتضاءِ اللُّزوم يجب أَنْ يكونَ له دَخْلٌ في الاقتضاءِ لا على جهة الاستقلال كقولنا: إِذا وُجِدَتِ الخمسةُ وُجِدَتِ العشرةُ عكسُ قولنا: كلَّما وُجِدَتِ العشرةُ وُجِدَتِ الخمسةُ.

قوله: (وكذلك صدق الشرطية الخ):[1]

---

[1] إنما هو إلى آخره ما ذكره في المتصلة من أن المراد منها هو إثبات اللزوم أو رفعه وإن صدقها بمطابقة ذلك للواقع وكذبها بعدمها وأن لا عبرة فيها بصدق الطرفين أو كذبهما هو مراد المنطقيين، وأما أهل العربية فذكر السعد أنهم على خلاف ذلك، وأبدى فرقا بين المذهبين فقال إذا قلنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فعند أهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به والشرط قيد للجزار مفهوم القضية أن الوجود يثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس فالمعتبر في الصدق والكذب إنما هو مفهوم الجزاء وأما عند المناطقة فمعناه الحكم باللزوم بين وجود النهار وطلوع الشمس وكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب ونازعه السيد في تفريقه المذكور فقال: " الخبر إذا قيد حكمه بزمن أو قيد آخر كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان أو مع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه أو معه، فإذا قلت إن ضربني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه بقيد ضربه إياي لم يكن صادقا إلا إذا تحقق الضرب منك مع ذلك القيد فإذا فرض انتفاء ذلك القيد لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد من ضرب أولا وذلك باطل قطعا لأنه إذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث إذا ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقا عرفا ولغة، فظهر أن الحكم الإخباري متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين أجر الجزاء وإن ما ذهب إليه الميزانيون لا يخالف كلام أهل العربية كيف وهم بعبد ذبيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف، وقد صرح النحويون بأنه لحكم المجازان تدل على سببية الأول وسببية الثاني وفيه إشارة إلى أن المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزاء" اهـ باختصار، وهو ظاهر فإن نحو إن أسلم زيد دخل الجنة، وإن إرتد دخل النار، وإن أوصى بشيء في صحته نفذ بعد موته وغير ذلك مما لا يصح فيه وقوع الجزاء عند وقوع الشرط، وهو كثير لا يفهم منه إلا التعليق عند من أنصف وانتصر المولى خبر ولتفرقة السعد بأن قال: " المحققون من أهل العربية مصرحون بمذهبهم قال السيرافي أجزاء المجازات أخبار ووعد يقع فيه التصديق والتكذيب، وقال الرضي جوابا لشرط وجواب القسم، وقد اتفق صاحب المفتاح وصاحب التبيان والقزويني وغيرهم على جعل الشرط قيدا للجزاء كسائر القيود وكفى بهم قدوة " اه.

قال ابن يعقوب: " قال بعض الشيوخ والتحقيق أن الشرط تارة يراد إجراؤه مجرى القيد كما إذا علم مجيء زيد غدا فيقال إذا جاء زيد فقد استحق أن يكرم لأن المعنى أن ذلك الوقت المعلوم الحصول يستحق فيه زيد الإكرام ولا يسع المنطقيين إنكار هذا الاعتبار إلا أن القضية عندهم ولو كانت في صورة الشرطية في معنى الوقتية، وتارة يراد به أنه بتقدير وجوده يوجد الجزاء فيكون القصد إلى الربط بينه وبين الشرط ولو لم يوجد أحدهما كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء:22] ولا يسع أهل العربية إنكاره فإن كان مراد من نسب إلى أهل العربية ما اختصوا به في زعمه أن ذلك هو الأكثر في استعمالهم أمكن صحته وحينئذ فيكون الرد نصيبا في غير محله، وهذا الموضع من مطارح الأنظار فتأمل" ا هـ

تنبيه وقع للمولى خسرو عقب ما تقدم عنه في الانتصار لتفرقة السعدان قال ما نصه: " ويؤيد هذه التفرقة اختبار الإمام أبي حنيفة ما نسب إلى الميزانيين والإمام الشافعي ما نسب إلى أهل العربية حتى اختلفوا في أن التعليق يمنع انعقاد الجزاء سببا للحكم أو لا يمنعه بل يؤجر الحكم إلى وجود الشرط ساكنا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه، واعتبروا الجزاء سببا حين وجود الشرط لا قبله فيجوز والإضافة إلى الملك لأن

إشارةٌ إلى أَنَّ صِدْقَ الشَّرْطيَّةِ مطابقةُ حكمِها للموضوع، وحكمُها إنَّما هو الاتِّصافُ والانفصالُ، فَصِدْقُها وكذبُها إنَّما يكون كذلك لا باعتبار الطَّرفين؛ لأنَّها ليسا بقضيتين حال كونها جُزْءَيْنِ من الشَّرطيَّة لكنَّها بعد التَّحْليل قضيتان، وحينئِذٍ فإمَّا أَنْ يكونَ صادقين أَوْ كاذبين أَوْ مختلفين، وزعم سَعْدُ الدِّيْن في «المطول» وفي «التلويح» و«شرح الشمسية» أَنَّ بين المنطقيِّين وأَهْلِ اللُّغة اخْتلافًا في مفهوم الشَّرْطيَّة قال: «لأنا إذا قلنا: إِنْ كانت الشَّمْسُ طالعةً فالنَّهارُ موجودٌ»[1].

فعِنْدَ أَهْلِ العربيَّة النَّهارُ محكومٌ عليه وموجودٌ محكومٌ به والشَّرْطُ قيدٌ قيل له، ومفهومُ القضيَّةِ أَنَّ الوجودَ يثبت للنَّهار على تقدير طلوعِ الشَّمْس، وظاهرٌ أَنَّ الجزاءَ باقٍ على ما كان

وجود الملك حين وجود السبب شرط بالاتفاق واختار الإمام واتباعه الثاني فجعلوا التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وإعداما له على تقدير عدمه لعل هنا سقط والتقدير ولم يعتبروا الجزاء سببا في الحال فجوزوا الإضافة إلى الملك واختار الشافعي الأول واعتبروا الجزاء سببا في الحال فلم يجوزوا الإضافة إلى الملك لما عرفت من أن وجود الملك حين وجود السبب شرط بالاتفاق وتحقيقه في أصول الفقه فلولا التفرقة بين الكلامين لما وقع هذا النزاع بين الإمامين " اهـ

ومعنى كلامه أنهم اختلفوا في تعليق الطلاق على ملك العصمة في قول الحالف لأجنبية إن تزوجتك فأنت طالق فقال الحنفي تعليق الطلاق يمنع كونه سببا للحكم أي التحريم في الحال بناء على ما للمناطقة من اعتبار مجرد الربط في الشرطية فلا يعتبر طلاقا وسببا للتحريم إلا في المستقبل حين وجود الشرط أي ملك العصمة فتحرم حينئذ لوجود العصمة حين الطلاق فلذا أجاز عندهم إضافة الحكم أي التحريم إلى الملك أي تعليق سببه وهو الطلاق عليه، وقال الشافعي تعليق الطلاق لا يمنع كونه سببا للتحريم في الحال بناء على ما لأهل العربية من أن الجزاء هو الكلام والشرط قيد فيه فهو كأنه تجر طلاقها قبل التزويج فلا تحرم عليه بعد التزويج لعدم ملك العصمة حين الطلاق، ولذا لم يجوزوا الإضافة أي تعليق الطلاق على الملك وما تعليقه على غيره في العصمة كقوله لزوجته إن دخلت الدار فأنت طالق فهو لازم باتفاق الإمامين سواء قلنا أن الجزاء سبب للتحريم في الحال ولكن يؤخر التحريم إلى وجود الشرط كما يقوله الشافعي أو قلنا أنه ليس سببا في الحال بل في المستقبل حين وجود المعلق عليه كما يقوله الحنفي وذلك لملك العصمة في الحال والمستقبل تأمل لكن ما ذكره من بنا خلاف الإمامين على تلك التفرقة لا يخفى ما فيه من التضييق، وأنه الوجه له والظاهر أن الخلاف مبني على أنه يشترط ملك العصمة حال التعليق وعليه الشافعي أولا يشترط وعليه الحنفي والله أعلم. حاشية البناني على شرح السنوسي على مختصره المنطقي، مخطوط.

[1] «شرح التلويح على التوضيح» (279/1).

عليه من احتمال [66/ ب] الصِّدْق والكذبِ، وصِدْقُها باعتبار مطابقةِ الحكمِ بثبوت الوجود للنَّهار حينئذٍ، وكذبُها بعدها.

وأمَّا عند المنطقيِّين فالمحكومُ عليه هو الشَّرْطُ والمحكومُ به هو الجزاءُ ومفهومُ القضيَّة الحكمُ بلزوم الجزاءِ للشَّرط، وصِدْقُها باعتبار مطابقةِ الحكم باللُّزوم، وكذبُها بعدها؛ فكلٌّ من الطَّرفين قد انْخَلَعَ عن الجزئيَّةِ واحتمالِ الصِّدْقِ والكذب، قال: «وتحقيق المقام على هذا الوجه من نفائس المباحث».

وقد اعترضه السَّيِّدُ في «حواشي المطول» وفي «شرح المفتاح» وغيرِهما قال في «شرح المفتاح»: «إذا قلت: إنْ جِئْتَنِي أُكْرِمْكَ لم يشتبه على قوله أَدْنى تمييزٍ أَنَّ هذا الكلامَ قد يكون صادقًا وإِنْ لم يُوجد شيءٌ من المجيءِ والإِكْرامِ أَصْلًا، ولو كان أُكْرِمُكَ كلامًا خبريًّا قد حُكِمَ فيه بإِسْناد الإِكْرام إِلى المتكلم، قَيْدُ ذلك الإِكْرام يفيد لوجب أَنْ يكون صِدْقُه بتحقُّق الإِكْرام له مع ما قُيِّدَ به، فإِنَّ صِدْقَ الخبرِ إِنَّما يكون بتحقُّق مضمونه مُقيَّدًا كان أَوْ مطلقًا، أَلَا ترى أَنَّ قولَك سأُكْرِمُكَ راكبًا لا يُتصوَّرُ صِدْقُه إِلَّا بتحقُّق الإِكْرام مع قَيْدِ الركوب، ونحوه يضرب زَيْدٌ في وقتٍ يضرب عَمْرٍو، فإِنْ أُريد معنى الشَّرطيَّة أَعْني تعليقَ ضربِ زَيْدٍ على ضربِ عَمْرٍو، جاز صدقُه وإِنْ لم يُوجد شيءٌ من الطَّرفين، وإِنْ قُصِدَ به مجرَّدُ الظَّرْفيَّةِ وجب أَنْ يكونَ صدقُه بتحقُّقِ ضربِ زَيْدٍ مع كونه في وقتِ ضربِ عَمْرو.

فقد انكشف أَنَّ الشَّرْطَ ليس كسائرِ القيود، وأَنَّ معنى الشَّرْطِ في متعارف اللُّغةِ الحُكْمُ بالاتِّصال بين الشَّرْطِ والجزاءِ، فإِنْ طابق الواقعَ فالشَّرْطيَّةُ صادقةٌ وإِلَّا فكاذبة، والاعتبارُ في صدقِها وكذبِها بوقوع شيءٍ من مضمونيْ طرفيها كما حُقِّقَ في موضعه» اهـ.

وهو خُلاصةُ ما ذكره في «حواشي المطول» وهو التَّحْقيقُ خلافَ ما توهَّمه عبارة السَّكَّاكِيِّ ومن تبعه، فإِنَّ أَرْبابَ الميزان قد حقَّقوا معاني القضايا المستعملةِ في العلوم وفي

متعارف النَّاس في مجاوراتهم عموما وخصوصا، ولم يصطلحوا على تغيير معانيها إلى معاني أُخْرى، وقد رام بعضُ المتأَخِّرين الانتصارَ لما ذكره سَعْدُ الدِّينِ من التَّفرقة، واستدل بقول السَّيرافيِّ بالرَّاءِ والفاءِ على ما في بعض النُّسخ وفي بعضها بالدَّال والميمِ: «جوابُ المجازات أَخْبارٌ [67/أ] ووعدٌ يقع فيه التَّصْديقُ والتَّكْذيبُ والوِفاقُ والِاخْتلافُ، أَلَا ترى أَنَّك إِذا قلت: إِنْ جاءَ زَيْدٌ أَعْطاهُ عَمْرُو دينارًا، لم يقعْ لك بمجيءِ زَيْدٍ ولا بتأَخُّرِهِ تصديقٌ ولا تكذيبٌ، وإِنَّما يقع التَّصْديقُ والتَّكْذيبُ بإِعْطاءِ عَمْرٍو إِيَّاهُ الدِّينارَ ومَنْعِهِ إِيَّاهُ بعد مجيئِه» اهـ.

وفيه نظرٌ؛ إِذْ لا يبعد حملُ هذا الكلام على ما حقَّقه السَّيِّدُ، وإِنْ كان خلافُه المتبادرُ منه أَوَّلًا؛ وذلك بأَنْ يكونَ أَراد التَّنْبيهَ على فضيلة الجواب، وأَنَّه الرُّكْنُ الأَعْظمُ من أَرْكان الحكم ومتعلِّقاتِه لبقاءِ النَّفْس بعد التَّصْريح بالشَّرط متشوِّقةً إِليه ولا يتمُّ معنى الكلامِ إِلَّا به، ولأَنَّ احتمالَ الحكم بالاتِّصال للصِّدْقِ والكذبِ بالنَّظر إِلى تحقُّقِه عند تحقق الشَّرْط وعدمِ تحقُّقه إِذْ ذاك على معنى أَنَّ قول القائل: «إِنْ جاءَ زَيْدٌ أَعْطاهُ عَمْرُو دينارًا»، يحتمل بالنَّظر إِلى ما تضمَّنه من الحكم بالاتِّصال بين هذين الطَّرفين الصِّدْقَ أَيْ مطابقتُه للواقع بأَنْ لا يكونَ بينهما اتِّصالٌ في نفس الأَمْرِ حتَّى أَنَّه لو جاءَ زَيْدٌ لأَعْطاهُ عَمْرٌو دينارًا-، والكذبَ أَيْ عدمُ مطابقته للواقع بأَنْ يكونَ بينهما اتِّصالٌ في نفس الأَمْرِ، وكان بحيث لو جاءَ زَيْدٌ ما أَعْطاهُ عَمْرٌو دينارًا.

فقد ظهر أَنَّ احتمالَ الحكمِ الصِّدْقَ والكذبَ إِنَّما هو باعتبار تحقُّق الجواب عند تحقُّق الشَّرط وعدمِه؛ فللجواب أَثَرُهُ فيمكن أَنْ يكونَ تسمح في تسميته إِخْبار أو وَعدًا لذَلك، نظرًا إِلى أَنَّه أدخل من الشرط في تحقُّق الأخبار والوعدِ من باب تسمية الجُزْءِ باسم الكُلِّ وهو شائعٌ في كلامهم، وإِلَّا فالصَّوابُ أَنَّه ليس بكلامٍ رَأْسًا وقد قال ابنُ هِشَامٍ في «المغني» ما نصه: «والصَّوابُ أَنَّها -أي الجهة- أَعمُّ منه- أي الكلامُ- إِذْ شرطه بخلافها؛ ولهذا تسمعهم

يقولون: جملةُ الشَّرط جملةُ الجواب جملةُ الصِّلة، وكلُّ ذلك ليس مفيدا فليس كلامًا» (1)اهـ.

فقد اعترف بأَنَّ جملةَ الجواب ليست بكلامٍ، ولمَّا قال الرَّضِى[2] في «شرح الحاجبية»: «جزاءُ الشَّرط وجوابُ القسم كلامٌ».

كتب عليه السَّيِّدُ المحقِّقُ في حواشيه ما نصه: «جوابُ القسم كلامٌ بلا نزاعٍ، وأَمَّا جوابُ الشَّرط ففيه بحثٌ، والحقُّ أَنَّ الكلامَ هو المجموعُ المركَّبُ من الشَّرط والجزاءِ ولا الجزاءُ وحده؛ لأَنَّ الصِّدقَ والكذبَ إِنَّما تعلقا بالنِّسْبة [67/ ب] التي بينهما لا بالنِّسْبة التي بين طرفيْ الجزاءِ، يظهر لك ذلك بالتَّأويل في قولك: إِنْ ضَرَبْتَنِي ضربتُك، فإِنَّه قولٌ لا يوجد منك ضربُ المخاطب أَصْلًا ويكون هذا الكلامُ صدقًا، ولو كان الحكمُ المقصودُ متعلِّقًا بالجزاءِ لم يُتصَوَّرْ صِدْقُه مع انتفاءِ مدلوله في الواقع بالكُلِّيَّةِ »اهـ.

وقد استدلَّ هذا المنتصرُ للتَّفْرقة أَيضًا غير ذلك قال ما نصُّه: «ويُؤَيِّدُ هذا التَّفْرقةَ اختيارُ الإِمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ ما نُسِبَ إِلى الميزانيِّين، والإِمَامِ الشَّافِعِيِّ ما نُسِبَ إِلى أَهْلِ العربيَّة حتى اختلفوا في أَنَّ التَّعْليقَ يمنع انعقادَ الجزاءِ سببًا للحكم أَوْلا يمنعه، بل يُوجد الحكمُ إِلى وجودِ الشرطي، فاختار الإِمَامُ الأَوَّلُ وأَتْباعُه الأَوَّلَ؛ فجعلوا الكلامَ مُوجبًا للحكم على تقدير وجود الشَّرط ساعتا عن النَّفْيِ والإِثْبات على تقديم عدمه، واعتبروا الجزاءَ سببًا حين وجود الشَّرط لا قبله؛ فجوَّزوا الإِضافةَ إِلى المكان لأَنَّ وجودَ الملك حين وجودِ السقوط بالاتِّفاق. واختار الإِمَامُ الثَّاني وأَتْباعُه الثَّاني؛ فجعلوا التَّعْليقَ إِيْجابُ للحكم على تقدير

(1) «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» (ص: 490).

(2) محمد بن الحسن الرضي الاسترابادي (؟ - 684 أو 686هـ). هو نحويٌّ وعالم لغة من بلدة استراباذ في طبرستان. يُعدُّ الرضي من أشهر علماء النَّحو على مرِّ العصور، وكثيراً ما يُستَشهد بآرائه. ونظراً لمكانته لُقِبَ ب"نجم الأئمَة". من أشهر مؤلفاته "شرح كافية ابن الحاجب" في النَّحو و"شرح شافية ابن الحاجب" في التصريف. انظر الأعلام: (86/6).

وجودِ الشَّرط وإِعْدامًا له على تقدير عدمه، واعتقدوا الجزاءَ سببًا في المحال؛ فلم يجوِّزوا الإضافة إلى الملك لما عُوْقِبَ أَنَّ وجودَ الملك حين وجود السَّبب شرطٌ بالاتِّفاق وتحقُّقُه في أُصول الفقه، فلولا التَّفْرقةُ بين الكلامين لَمَا وقع النِّزاعُ بين الإمامين» اهـ.

يريد أَنَّ الإمامين قد اختلفا في التَّعْليق إِذا عرض سببُ الحكم هل يُمنع سببيتُه له بناءً على ما عند المِيْزانيِّين من أَنَّ الحكمَ في الشَّرطيَّة ربطُ جزائِها بشرطِها وهو مختارٌ لأَبِي حَنِيْفَةَ، أَوْ لا يُمْنُعَها بناءً على ما عند أَهْلِ العربية من أَنَّ الحكمَ فيها إِسْنادُ أَحدِ جُزْئَيْ الجزاءِ إِلى الآخر مقيَّدًا بالشَّرط كتقييده بالظَّرف وهو مختارُ الشَّافِعِيِّ؛ فالطلاقُ سببٌ للتَّحْريم مثلًا جاز علّق علَى التروح إلى قول الحالف: «إِنْ زَوَّجْتُكِ فأَنْتِ طالقٌ»، فهل التَّعليقُ يمنع سببيتَه للتحريم في الحال فتحرم في الاستقبال إن تزوجها أَوْلا يمنع، بل يكون تسبُّبًا في الحال فكأَنَّه طلَّقها تنجيزًا قبلَ النِّكاح وهو إِذْ ذاك لا يملك عِصْمتَها فتُلْغَي طلاقُه المعلَّقُ فلا يلزمه شيءٌ إِنْ تزوَّجها.

هذا تقرير كلامه، وفيه نظرٌ فإِنَّ ما ذكر من كون التَّعليق [68/ أ] مانعًا للسببيَّة لا ينبغي أَنْ يُنازعَ فيه، فهذه الصيغ أَسبَابٌ مجازيَّةٌ قبل وقوع المعلَّق عليه، وإِنَّما هي عللٌ حقيقيَّةٌ بعد وقوعه وهو ممَّا لا شُبْهةَ في صِحَّته، وقد صرَّح به سَعْدُ الدِّينِ في تلويحه ولـم يحكه خلافًا، ويُؤَيِّدُ ذلكَ اتِّفاقَهم على لزوم الطَّلاق إِنْ قال لزوجته: إِنْ دخلتِ الدَّارَ فأَنْتِ طالقٌ عند دخولها الدَّار، فإنما يتضرَّر إِيْقاعُ الطَّلاق الذي هو مفادُ للصِّيْغة عند دخول الدَّار باتِّفاق الإمامين؛ وبه يظهر أَنَّه لا دَخْلَ لاختلاف المذهبين في اختلاف الإِمَامَيْنِ، وإِنَّما الذي يتَّجه في بيان وجه اختلاف الإمامين في مسأَلةِ إِنْ زَوَّجْتُكِ فأَنْتِ طالقٌ، أَنَّه مبنيٌّ على اختلافهم في اشتراط ملكِ العِصْمة حين التَّعْليق وعدمِ اشْتراطه؛ فأَبُو حَنِيْفَةَ لا يرى اشتراطَه حينئِذٍ، وإِنَّما يشترطُه عند تقريرِ السَّببيَّة وانعقادِها بحصول المعلَّقِ عليه، فيكون للمُعلَّق حينئِذٍ بمنزلة

الإِيْقاعاتِ المنجزةِ، فإِنْ كان للعِصْمَةِ حينئِذٍ رُفِعَ الطَّلاقُ، والشَّافِعِيُّ يشترط حين التَّعليق بحيث تخلف لم يلزمِ الطَّلاقُ بمنزلة ما إذا رفعه ناجزًا على غير محلٍّ، والله تعالى أعلم.

قوله: (قَطْعِيَّةُ الصِّدْقِ):

نحوُه في «شرح الكبرى» والذي حرَّره المولى سَعْدُ الدِّينِ في شرحي «التلخيص» وفي «شرح العقائد النسفية» أَنَّ الآيَةَ من قَبِيْلِ الاستدلال بالخِطابةِ وأَنَّها حُجَّةٌ إِقْناعيَّةٌ قال في «شرح العقائد»: «وإِلَّا فإِنْ أُرِيْدَ الفسادُ بالفعلِ أَيْ خروجُها عن هذا النِّظام المشهودِ، فمجرَّدُ التَّعدُّدِ لا يستلزم من جواز الاتفاق على هذا النِّظامِ، وإِنْ أُريد إِمْكانُ الفسادِ فلا دليلَ على انتفائِه، بل التَّصْوير شاهدٌة بطيِّ السَّماوات ورفعِ هذا النِّظامِ فيكون ممكنًا لا محالةً، لا يقال الملازمةُ قطعيَّةٌ والمرادُ بفسادها عدمُ تكوُّنِها، بمعنى أَنَّه لو فُرِضَ صانعان لأَمْكَنَ بينهما تمانعٌ في الأَفْعال؛ فلم يكن أَحَدُهما صانعًا فلم يُوجد مصنوعٌ لأَنَّا نقول: إِمْكانُ التَّمانعِ لا يستلزم إلا عدمَ تعدُّدِ الصَّانع، وهو لا يستلزم انتفاءَ المصنوعِ، على أَنَّه يُرَدُّ منعُ الملازمة إِنْ أُريد عدمُ التَّكوُّن بالفعل ومنعُ انتفاءِ اللَّازم إِنْ أُريد به الإِمْكان»اهـ.

وقبله ابن الغرس وشنَّع عليه بعضُهم قائِلًا أَنَّ هذا يستلزم أَنْ يُعَلِّمَ اللهُ [68/ ب] رَسُولَه ما لا يتمُّ الاستدلالُ به على المشركين؛ فيلزم أَحَدُ أمرين إِمَّا الجهلُ أَوِ الشُّبْهةُ تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وقدْ تَصدَّرَ تِلْمِيْذُهُ العلَّامةُ عَلَاءُ الدِّينِ البُخاريُّ لردِّ هذا التَّشْنيع بكلامٍ جيِّدٍ نقله الكمالُ ابنُ أَبِي شَرِيْفٍ في حواشيه على «شرح النسفية» فلينظر ونقل عن شيخه ابنِ الهَمَّامِ كلامًا آخرَ ذكره في «شرح المسايرة» وهو أَنَّ الملازمةَ فيها عاديَّةٌ لكنَّها قَطْعِيَّةُ الصِّدْقِ لجريان العادة بوجود التَّمانع والتَّغالبِ عند تعدُّد الحاكم، وذلك ممَّا يُفْضِي إِلى فساد الملكةِ عادةً فهذا من العلوم العاديَّة التي لا يقدح فيها التَّجْويزُ في العقل دون نظرٍ إِلى العادة، كما لا يقدح في العلم

فإن الجهل الذي رأيناه فيما مضى لو يتغلب الآن ذهنًا فلزوم الفساد للتَّعدُّد مقطوعٌ به نظرًا إلى العادة، وإنْ كان يجوز عقلًا، وقدم الاتِّفاق مع قطع النَّظر عن العادة.

قوله: (ومَهْمَا الخ):

هي في استعمال المناطقة لتعميم الأَوْضاعِ، أَيِ الأَزْمانُ والأَحْوالُ وهو خلافُ الوضعِ العربيِّ إِذْ فيه اسْمٌ لما لا يعقل غيرِ الزَّمان، مع تضمُّن معنى الشَّرط، ونقل في «التسهيل» [1](1) أنَّها تَرِدُ ظرفَ الزَّمان وأَنْشَدُوا على ذلك:

وإِنَّـــكَ مَهْمَـــا تُعْـــطِ بَطْنَـــكَ سُـــؤْلَهُ وَفَرْجَـكَ نَـالَا مُنْتَهَـى الـذَّمِّ أَجْمَعَـا [2](2)

قال في «المغني»: «وهذه المقالةُ سبق إليها ابنَ مَالِكٍ غيرُه» [3](1)اهـ.

وهذا النَّقلُ ممَّا يَرُدُّ تشنيعَ صاحبِ «الكشاف» إِذْ قال: وهذه الكلمةُ في عِداد الكلمات التي يُحرِّفُها من لا يَدَ له في العربيَّة فيضعها في غير موضعها ويحسب مَهْمَا بمعنى متى ما، ويقول: مهما جِئْتَنِي أَعْطَيْتُك، وهذا مِن وَضْعِه وليس من كلام واضع العربيَّة في شيءٍ، ثم يذهب فيفسرها ﴿تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ﴾[الأعراف:132] بمعنى الوقت فيُلْحِدُ في آيات الله وهو لا يَشْعُرُ به، وهذا وأَمْثالُه ممَّا يُوجب الجُثُوَّ بين يديْ النَّاظر في كتاب سيبويه» [4](3) اهـ.

---

[1](1) ينظر: «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد» لابن مالك (ص: 236).

[2](2) البيت للحاتم الطائي ذكره الجاحظ في «البيان والتبيين» (204/3) ينظر: «شرح الكافية الشافية» لابن مالك (1627/3) و«الجنى الداني في حروف المعاني» للمرادي (ص: 610) و«مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام (ص: 437).

[3](1) «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لابن هشام (ص: 437).

[4]«الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» للزمخشري (2 /146).

ونُقِلَ عن أَبِي عَلِيٍّ السُّهَيْلِيِّ[1] أَنَّها تأتي حرفًا(4) ويحتمله البيتُ المذكورُ والله أَعْلم.

[1] أبو القاسم السهيلي هو عبد الرحمن بن عبد الله بن الخطيب بن أصبغ بن حبيب بن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثعمي السهيلي، والسهيلي نسبة إلى قرية من القرب من مالقة في الأندلساسمها سهيل، ولد سنة 508هـ في مالقة ونبغ، فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفي بها. نسبته إلى سهيل (من قرى مالقة) وهو صاحب الابيات التي مطلعها: (يامن يرى ما في الضمير ويسمع أنت المعد لكل ما يتوقع) من كتبه (الروض الانف - ط) في شرح السيرة النبوية لابن هشام، و (تفسير سورة يوسف - خ) في خزانة الرباط (د 1427) و (التعريف والاعلام في ما أبهم في القرآن من الاسماء والاعلام - خ) و (الايضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين)و (نتائج الفكر) انظر ترجمنه في: وفيات ابن خلكان» (٣/ ١٤٣)، «الإحاطة» لابن الخطيب (٣/ ٤٧٧)، «وفيات ابن قنفذ» (٦٥)،

[2] ينظر: «الجنى الداني» للمرادي (ص: 611) و«المغني» لابن هشام (435)

التَّناقض(1)

قوله: (اختلاف جنس في الحدّ):

أي فهو يقال على التناقض وغيره وهما مختلفان في الحقيقة، وقد قال الحكماءُ: كلُّ اثْنين إنِ اشتركا في تمام الماهيَّة فهُمَا المثلان [69/ أ]، وإنْ لم يشتركا فيه فهما المتخالفان، وقسَّموا المتخالفين إلى متقابلين وغيرِهما(2) وعرَّفوا المتقابلين بأَنَّهما أَمْران لا يجتمعان في زمنٍ واحدٍ في ذاتٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ؛ فوحدةُ الزَّمان لرفعِ تَوَهُّمِ التَّجوُّزِ في الاجتماع، وإلَّا فالمتبادرُ من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان، ووحدةُ الذَّات لتصحيح نفيِ الاجتماع؛ لأَنَّ اجتماعَ المتقابلين في زمنٍ واحدٍ في ذاتين جائزٌ، ووحدةُ الجِهَةِ إدْخالُ المتضايفين كالأُبُوَّةِ والبُنُوَّةِ العارضتين[3] لزَيْدٍ من جهتين.

وقد اعتبر بعضُهم في تعريف المتقابلين الموضوعَ بَدَلَ الذَّاتِ وأَراد به المحلَّ المستغنى عمَّا يحلُّ فيه؛ ولذا صرَّحوا بأَنْ لا تضادُّ في الجواهر إذْ لا موضوعَ لها، واعتبر آخرون المحلَّ مطلقًا ولو أَثْبتوا التَّضادَ بين الصُّوَرِ النَّوعيَّةِ للعناصر، ويظهر من ذلك أَنَّ المرادَ بامتناع اجتماعهما في ذاتٍ، امتناعُ اجتماعِهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصِّدْق والحمل عليه، فإِنَّ امتناعَ الاجتماع من حيث الصِّدْق قد يُسمَّى تَبَايُنًا؛ فلا يدخل نحو: الإِنْسانُ والفَرَسُ، في

---

[1](1) التناقض: هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان. «التعريفات» للجرجاني (ص: 68).

[2](2) ينظر: «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهاوني (ص: 118).

[3] الطرة: [أن يضرب عليهما تعريف المتقابلين لكونهما لا يجتمعان من جهة واحدة بل من جهتين من وسط].

تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي: البياض وألَّا بياض، فإنَّه يمتنع اجتماعُهما باعتبار الحلول في محلٍّ واحدٍ على قياس البَصَرَ والعمى.

ثمَّ قسَّموا المتقابلين إلى أقسامٍ لأنَّهما إمَّا وُجوديَّان أوْلَا، وعلى الأوَّلِ أنْ يكونَ تُعْقَلُ كلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان(1) وعلى الثَّاني أنْ يكونَ أحَدُهما وُجوديًّا والآخَرُ عدميًّا، فإمَّا أنْ يُعْتبَرَ في العدميِّ قابل الوجود فهما العدمُ والملكةُ أوْلَا فهما السَّلْبُ والإيْجابُ واعْتُرِضَ بجواز كونهما عدميَّيْن كالعمى والأعْمى، وبأنَّ عدمَ اللَّازم يُقابل وجودَ الملزومِ وليس داخلا في العدم والملكةِ ولا في السَّلْب والإيْجابِ؛ إذِ المُعْتَبَرُ فيهما أنْ يكونَ العدميُّ عدمًا للوجود.

وعدل صاحبُ «المواقف» وكذا سَعْدُ الدِّينِ عن هذا التَّقْسيم إلى أنَّهما إمَّا أنْ لا يكونَ أحدُهما سلبًا للآخَر أوْ يكون الخ؛ تنبيهًا على أنَّ المرادَ بالوجود هاهنا بألَّا- السَّلْبُ جُزْءًا من مفهومه فدخل العمى والأعْمى في القسم الثاني، وجعلا عدمَ اللَّازم مع وجود الملزوم داخلًا في قسم المتضادَّين كما ورد أنَّ المتضادين لابدَّ أنْ يكونا وُجودِيَّيْنِ، فقد بان [69/ ب] بهذا أنَّ التَّقابُلَ أعمُّ من التَّناقُضِ، كما أنَّ التَّخالُفَ أعمُّ من التَّناقُض.

قوله: (يَخْرُجُ اختلافُ المفْرَدَاتِ):

إنَّما خصَّصوا بَحْثَهم[2] بالتَّناقُض بين القضايا وإنْ كان ينبغي أنْ تكونَ مباحثَهم عامَّةً؛ لأنَّ عمومَها إنَّما يكون بالنِّسبة إلى أغْراضهم ومقاصدِهم، ولمَّا لم يتعلَّق لهم بالتَّناقض بين المفردات غرضٌ يُعْتَدُّ به بل جلُّ أغْراضهم في التَّناقض بين القضايا بحيث صار قياسُ الخَلْف الموقوفِ على معرفة عُمْدَةٍ في إثْبات المطالب في العلوم والحقيقةِ، بل وفي إثْبات

---

[1](1) المتضايفان: هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوة والبنوة؛ فإن الأبوة لا تعقل إلا مع البنوة، وبالعكس. «التعريفات» للجرجاني (ص: 217).

[2] الطرة: [عهد مباحثهم أن يكون بالنسبة إلى أغراضهم ومقاصدهم]

أَحْكامهم من العكوس وإِنْتاجِ الأَقْيِسَةِ لا جرم، واختصَّ نظرُهم بالتَّناقض بين القضايا ونبَّهوا على ذلك الاختصاصِ، أشار إلى هذا القُطُبُ في «شرح المطالع» (4) والسَّعْدُ في «شرح الشمسية» وقضيةُ كلامِهما أَنَّ التَّناقضَ يجوز في غير القضايا، والتَّحْقيقُ أَنَّه خاصٌّ بها كما قرَّره السَّيدُ في «شرح المواقف» في غير موضعٍ فيه؛ وذلك لأَنَّ المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما، ولا تمانعَ بين التَّصورات بأَنَّ مفهوميْ الإِنْسان ولا إِنْسان لا تمانعان إِلَّا إذا اعْتُبِرَ ثبوتُهما لشيءٍ وحينئذٍ يحصل عندي قضيتان صدقًا وكذبًا فلا يُتصوَّرُ وُرُوْدُ سَلْبٍ أَوْ إِيْجابٍ إِلَّا على نِسْبَةٍ لأَنَّك إِذا اعْتَبَرْتَ مفهومًا واحدًا ولم تَعْتَبِرْ نِسْبَةَ مفهومٍ آخَرَ إِليه، لم يكن لك إِدْراكُ وقوعٍ متعلِّقٍ بذلك المفهومِ الواحِدِ، كما تشهد به البديهةُ وحينئذٍ فيكون مفهومُ لا إِنْسانٌ ولا فرسٌ هو مفهوم كلمةٍ لا مفيدًا بمفهوم إِنْسان أَوْ فرس، ولا سالبَ في الحقيقة؛ فمن زعم بين الفرس وأَلَّا فرس تقابلُ الإِيْجابِ والسَّلْبِ مطلقًا، فقد سهى؛ ذلك على الشُّبْهة والنَّظر إِلى الظَّاهر، قال: وإِطْلاقُ النَّقيض على أَطْراف القضايا سواءُ أُخِذَتْ تلك الأَطْرافُ بمعنى السَّالب أَوْ العدول مجازٌ على التَّأْويل.

قوله: (لزوم صدق أو عدمها الخ):

الأَوْلَى إِسْقاطُ قوله: لزوم، والاكتفاءُ عنه بقوله: بمجرد ذلك الاختلاف، كما في «الشمسية» وشروحِها إِذْ الاختلافُ في الكيف عندَ الاتّحادِ في الحكم لا يوجب لذاته وبمجرده صِدْقِ إِحْديهما وكذبِ الأُخْرى قبْلَ معرفةِ [70/ أ] حصول المادة.

---

(4) «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 167).

قوله: (وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ):

لا وجه للحصر فيها فإنَّ الاختلاف بغيرها من المتعلقات كالمفعول والحال يمنع التناقض؛ ولذا صحَّ نَفْيُ الشَّيءِ وإِثْباتُه مع اختلاف متعلقِّيه إِذْ كلُّ متنافيين يصحُّ اجْتماعُهما باعتبارين، بل هذا النَّوعُ من المحسّنات البديعيَّة (1) ويُسمَّى الطِّبَاقُ والتَّضَادُّ (2).

قوله: (نَرُدُّهَا الفَجْرُ إِلَى ثَلَاثَةٍ):

مسبوقٌ بذلك ووجهُ الرَّدِّ والجزاءِ والكُلُّ مندرجةٌ تحت وَحْدَةِ الموضوع؛ لأَنَّ اللَّونَ البياضَ غيرَ اللَّونِ السَّوادِ، وكلُّ الثَّلاثة غيرُ بعضِها، ووَحْدَةُ المكانِ والإِضافةُ والقوَّةُ والفعلُ مندرجةٌ تحت وَحْدَةِ المحمول؛ لأَنَّ الجالسَ في الدَّار غيرُ الجالسِ في السُّوقِ، والأَبَ لزَيْدٍ غيرُ الأَبِ لِعَمْرٍو، والمُسْكِرَ بالقُوَّةِ غيرُ المُسْكِرِ بالفعلِ.

واعْتُرِضَ بأَنَّ وَحْدَةَ الزَّمن أَيضًا مندرجةٌ تحت وَحْدةِ المحمولِ كالمكان صفتُه؛ لأَنَّ النَّائِمَ في اللَّيْلِ غيرُ النَّائِمِ في النَّهارِ، وأَجاب الإِمَامُ بأَنَّهم اعتبروا وَحْدَةَ الزَّمان بالاستقلال؛ لأَنَّها مَلِكُ الأَمْرِ في التَّناقض؛ فالتَّصْريحُ بِها يُوجب زيادةَ التَّوضيح والاطِّلاع على رعاية ما تجب رعايتُه في أَمْرِ التَّناقض، ولمَّا كان هذا الكلامُ خطابيًّا، اقتصر الكاتبيُّ وغيرُه على وَحْدَةِ

---

(1) (1) ما تندرج تحت علم البديع، الذي هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة؛ والبديع جنس عام تحته نوعان:
البديع اللفظى: وهو ما كان الحسن فيه راجعا إلى اللفظ أصلا، وإلى المعنى تبعا.
البديع المعنوى: وهو ما كان الحسن فيه راجعا إلى المعنى أصلا وإلى اللفظ تبعا. ولكل من هذين النوعين صور جزئية تندرج تحتهما، ومجموعهما هو المسمى المحسنات البديعية، وهى أكثر من مائة وخمسين محسنا. «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة» (ص: 585)

(2) (2) و"هو الجمع بين لفظين متقابلين في المعنى، وهما قد يكونان اسمين - نحو: قوله تعالى (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)... أو فعلين - نحو: قوله (وأنّه هو أضحك وأبكى وأنَّهُ هو أمات وأحيا) - وكقوله تعالى «ثم لا يموتُ فيها ولا يحيا» أو حرفين - نحو: قوله تعالى (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) أو مختلفين - نحو: قوله تعالى (ومن يضلل الله فما له من هاد). «جواهر البلاغة» للهاشمي (ص: 303).

الموضوع ووَحْدَةِ المحمول، وجعلوا وَحْدَةَ الزَّمان مندرجةً تحت وَحْدَةِ المحمولِ كوَحْدَةِ المكان.

قال السَّعْدُ: «ولما شكَّ أَنَّه أَخصُّ وأَشْملُ أَيضًا؛ لأَنَّ الاختلافَ قد يكون بغير الأُمورِ المذكورةِ كقولنا: زَيْدٌ كاتبٌ، أَوْ بالعلم الواسطيِّ من المراد المركَّبِ على القرطاس البقرادي لغرض كذا إِلى غير ذلك من المتعلَّقاتِ زَيْدٌ ليس بكاتبٍ أَيْ يعلم آخر قرطاس آخر فإِنْ قيل قولنا: السِّراجُ مُشْتَعِلٌ أَيْ بشرط بقاءِ الدُّهْن لا يناقض قولنا: ليس السِّراجُ بمُشْتَعِلٍ أَيْ يشترط عدم الدُّهْن مع اتِّحاد الموضوع والمحمول، قلنا: لا نُسلِّمُ اتِّحادَ الموضوع؛ فإِنَّ السِّراجَ المقارنَ للدُّهْن غيرُ السِّراجِ المقارنِ لعدمِه، قال: وهاهنا نظرٌ وهو أَنَّ جعلَ وَحْدَةِ الشَّرْطِ والجزءِ والكلِّ راجعةٌ إِلى وَحْدَةِ الكُلِّ الموضوعِ والبواقي إِلى وَحْدَةِ المحمولِ، ممَّا لا يصحُّ لإِطْلاقه إِذا عكست القضايا المذكورةُ انْعَكَسَ [70/ب] الأَمْرُ وصارت وَحْدَةُ الشَّرْط والجُزْءُ والكُلُّ راجعةً إِلى المحمول، والبواقي إِلى الموضوع؛ فالأَوْلَى القولُ برجوع جميعِ الوحداتِ إِلى وَحْدَةِ الموضوعِ والمحمولِ من غيرِ تخصيصٍ».

قوله: (وَمِنْهُمْ مَنْ رَدَّهَا إِلَى وَاحِدٍ):

هذا هو الصَّوابُ فإِنَّه متى اختلفت تلك الأُمورُ المذكورةُ أَوْ غيرُها، اختلفت النِّسْبةُ الحكمِيَّةُ لاختلافها باختلافِ الموضوعِ ضرورةً إِنَّ نسبةَ الشَّيءِ إِلى أَحدٍ غيرُ نسبته إِلى الآخَر، وباختلافِ المحمولِ إِذْ نسبةُ التَّغايرين إِلى شيءٍ غيرُ نسبةِ الآخَرِ إِليه وباختلاف الزَّمان إِذْ نسبةُ أَحدِ الشَّيئين إِلى الآخَر في زمنٍ غيرُ نسبتِه إِليه في زمنٍ آخَرَ، وعلى هذا القياسُ وتنعكس تلك القضيَّةُ إِلى قولنا: متى لم تختلف النِّسبةُ لم يختلف شيءٌ من تلك الأُمورِ بحكم عكس النَّقيض.

قوله: (وإذا كانتا جزئيَّتين جاز صدقُهما الخ):

أوردهما، هنا سُؤالٌ وهو أَنَّ انتفاءَ التَّناقض بين الجُزْئِيَّتَيْنِ كما أَنَّه مقارنٌ لعدم الاختلاف في الكمِّيَّة، كذلك هو مقارنٌ لعدم الاتِّفاق في خصوصِ الموضوعِ، وإذا اعْتُبِرَ الاختلافُ مع سائِرِ الشَّرائِطِ حصلَ التَّناقضُ أيضًا، فلِمَ لا يكون الاتِّحادُ في الموضوع شرطًا دون الاختلاف في الكمِّ؟ وأُجيب بأَنَّ مناطَ أَحْكام القضايا إِنَّما هو مفهوماتُها، وخصوصيَّةُ البعضِ خارجةٌ عن مفهومِ القضيَّة الجُزْئِيَّة؛ فلا يمكن اعْتبارَ اشتراطِ الاتِّحادِ فيها، وإِلَّا لكان التَّناقضُ في الجُزْئِيَّاتِ باعتبار أَمْرٍ خارجٍ عنها؛ ولذلك لم يُعْتَبَرْ بخلاف الكليَّة فإِنَّها داخلةٌ في مفهوم القضايا، فوجب اعتبارُ الاختلاف فيها لتَحَقُّقِ التَّناقض.

والحاصلُ أَنَّ اعتبارَ الاتِّحاد اعتبارُ أَمْرٍ خارجٍ عن مفهوم القضيَّة، فأَوْرَدَ أَنَّ القومَ اعتبروه وإِنْ كان خارجًا؛ فأُجيب بأَنَّ ما اعتبروه هو الاتِّحادُ في العُنْوان دون خصوصيَّة الذَّات، وأَوْرَدَ أيضًا أَنَّ الاختلافَ في الكميَّة يُوجب عدمَ الاتِّحاد في الموضوع فكيف يُشترط؟ والجوابُ ما تقدَّم من أَنَّهم اعتبروا الاتِّحادَ في العُنْوان، والاختلافَ في الكمِّيَّة لا يُوجب عدمُه.

قوله: (شرطَ [71/أ] معَ ذلكَ أنْ يخالِفها في مُهمتِها):

كذا في «الشمسية» وغيرُها وقد أَوْرَدَ أَوْ عليه أَنَّ المطلقةَ الوقتيَّةَ ويقال لها الوقتيَّةُ العامَّةُ وهي ممَّا لم يذكر في هذا الكتابِ، وقد ذكرها ابنُ وَاصِلٍ وغيرِه لا تناقضها ممكنةٌ وهو ظاهرٌ ولا ضروريَّةٌ لإِمْكانِ كذبِها، ولا داعيَّةٌ لذلك أيضًا فإِنَّ دوامَ النَّفْيِ لا يناقض الوقوعَ الفعليَّ في وقتٍ معيَّنٍ بل قد يكذبان، يصدق الوقوعُ الفعليُّ في غير ذلك الوقت، وإِنَّما تناقضُها مطلقةٌ وقتيَّةٌ مثلُها فلا يصحّ اشْتراط اختلافِ الجِهَةِ في التَّناقض على جِهَةِ العُموم لانْتاقضِه، وقد أَوْرَدَ هذا النَّقضَ بعضُ فُضَلاءِ العصرِ وكتب به من ناحيَّة سجلماسة، ومن قَبْلُ أَوْرَدَهُ مع جوابِه «شارحُ المطالع» ونصُّه: «فإِنْ قلتَ أَليس صاحبُ «الكشف» أَثْبَتَ التَّناقضُ بين

المطلقتين الوقتيتين حتى صرَّح بأَنَّ الدَّائِمةَ كالكُلِّيَّةِ نقيضُها الجُزْئِيَّةُ بحسب الأَوْقات، والمطلقةُ العامَّةُ كالمُهْمَلَةِ محمولةٌ على بعض الأَوْقاتِ، والوقتيَّةُ كالشَّخْصيَّة، وكما أَنَّ الثُّبوتَ لشخصٍ معيَّنٍ يناقض السَّلْبَ عنه كذلك الثُّبوتُ بحسب وقتٍ معيَّنٍ، فقد وجدنا قضيَّةً نقيضُها من جِنْسِها فكيف يُدَّعَي اعْتبارٌ واختلافُ الجهة في جميع القضايا، فنقول: الكلامُ في الموجَّهات، وقد سبق أَنَّ الإِطْلاقَ ليس من الجهات على أَنَّ التَّناقضَ بين الوقتين يثبت أَصْلًا؛ لانقسام الوقت إِلى أَجْزاءٍ يمكن الثُّبوتُ في بعضها والسَّلْبُ في البعض الآخرِ، اللَّهُمَّ إِلَّا إِنْ أَخَذْنَا النِّسْبةَ بحسب الآن لا تنقسم، لكنَّ الوقتَ لا يكاد يطلق عليه بحسب التَّعارف، أَوْ نقول: المُدَّعَي اختلافُ الجهة في القضايا الثَّلاثِ عشرةَ؛ لأَنَّها هي المبحوث عنها»(1) اهـ.

وفي جوابه الأَوَّلِ نظرٌ سبقت الإِشارةُ إِلَيْهِ في مبحث الموجَّهات، وفي الثَّاني أَيضًا نظرٌ؛ لأَنَّ الوقتَ إِذا كان متَّسعًا لا يمنع التَّناقضُ بين الوقتيين الدَّعائِيَّةِ اشتراطَ الاتِّحاد في الجُزءِ لتتحدّ النِّسْبة التي هي موردُ الإِيْجابِ والسَّلْبِ وحِينئذٍ فالنَّقضُ بحاله وفي الثَّالث أَيضًا نظرٌ؛ لأَنَّ مباحثَ [71/ ب] القوم ينبغي أَنْ تكون عامَّةً وإِنْ جرت عادتُهم بالاقتصار على هذه الثَّلاث عشرةَ فلا يكون ذلك مقتضيا لتخصيص الأَحْكام.

قوله: (وتَرِيْدُ بالأَلِفِ واللَّامِ الحَقِيقَةَ لَا الِاسْتِغْرَاقَ):

أَوْرَدَ هاهنا إِشْكالا وهو أَنَّ المعرَّفَ باللَّام إِنْ كان موضوعًا في القضيَّة وأُريد به الماهيَّةُ من حيث هي مع قيد الحضور الذِّهنيِّ كما في عَلَمِ الجِنْس، كانتْ قضيَّةً شخصيَّةً كالمصوَّرة بعَلَمِ الجِنْس، وإِنْ أُريد به المقصودُ الخارجيُّ كانت شخصيَّةً أَيْضًا كالمقرَّرة بعَلَمِ الشَّخصيِّ، وإِنْ أُريد به الماهيَّةُ في ضِمْنِ جميعِ الأَفْراد، كانت كُلِّيَّةً كالمسوَّرة بكلِّ وأُريد به

(1) «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 168-169).

الماهيَّة في ضمن فردٍ مَا كان في النَّكرة، كانت جُزْئِيَّةً لقيامِ القرينة على إِرادة البعض، وأيُّ إِهْمالٍ يتحقَّق مع أل؟ والجوابُ أنَّه يتحقَّق حيث تُراد الحقيقةُ بحقيقةِ الأَمْرِ حيث هي هي بل من حيث وجودها لا في ضِمْنِ جميع الأَفْراد، ولا في ضِمْنِ مفردٍ معيَّنٍ أَوْ غيرِ معيَّنٍ، بل من حيث كونِها محتملةً للكُلِّيَّة والجُزْئِيَّة وهذا مرادُ المصنِّف.

فإِنْ قلتَ: هذا وجهٌ خامسٌ لم يذكروه، قلتُ: بل ذكروه في «المفتاح»[1]: «الجملةُ التي لا تكون مبيِّنةَ الحال في الكلِّ وخلافِه كقولنا: المُؤْمنُ غيرُ كريمٍ سُمِّيَتْ مُهْمَلَةً ولاحتمالها الكُلِّ وخلافِه إِنِ اسْتُعْمِلَتْ ما تُسْتَعْمَلُ إِلَّا في المتيقِّن، وهو البعضُ» اهـ، وكان من أَسْقَطَه رَأَى أَنَّه يستغني عن ذكره يذكر ما يَؤُول إِليه من الجُزْئِيَّة وهو البعضُ الغيرُ المعيَّن، أَوْ يقال: لمَّا كان الاستغراقُ مفوَّضًا إِلى مقتضى المقام- كما للسَّيِّدِ في «شرح المفتاح» وغيره: «-كان القضيَّةُ بالنَّظر إِلى ذاتها من غير التفات إِلى المقام محتملةً للكُلِّيَّةِ والجُزْئِيَّةِ وبهذا المقدارِ يتحقَّق»اهـ، لها وإِنْ كان المقامُ البرهانيُّ يُعيّنُ فيها الجُزْئِيَّةُ لتيقُّنِها كما أَنَّ المُهْمَلةَ[2] عند المناطقة يحتمل الكُلِّيَّةَ والجُزْئِيَّةَ، وإِنْ كانتْ في قوَّة الجُزْئِيَّة، وقد صرَّحوا بأَنَّ ذلك في البرهان[3](2) دون الخطابة[4](3)؛ ولهذا تُعْتَبَرُ في الخطابة في الكُبْرياتِ فكانت الأَقْيِسَةُ المنتجةُ في الخطابة أَكْثرَ منها في البُرْهان، صرَّح بذلك أَبُو عَبْدِ اللهِ الشَّريفِ في «شرح الجمل».

---

(1) «مفتاح العلوم» (ص:442).

(2) المهملة مكان ذوات الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: الحي حساس، أو كقولك: الإنسان حي، فان هذه لفظة إذا لم تعن بها واحدا بعينه فلا فرق بين قولك: الإنسان حي، وبين قولك: كل إنسان حي. والحقيقة في ذلك عند قوة البعث أن تتأمل القضية المهملة فتنظر في محمولها. «التقريب لحد المنطق» لابن حزم (ص: 85).

(3)(2) البرهان اصطلاحا: هو استدلال ينتقل خلاله الذهن من قضايا معلومة يقينا إلى قضايا أخرى مجهولة. وقيل: هو استدلال ينتقل فيه الذهن من قضايا مسلّمة إلى أخرى تنتج عنها ولازمة لها لزومًا ضرويًا. «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة» (ص:80).

(4) الخطابة: قياس مركب من مقدامات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم معاشًا ومعادًا كما يفعله الخطباء والوعاظ. «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (ص:156).

قوله: (ونقيضُ الضَّرُوريَّةِ [1/72] المُطْلَقَةِ[1] (2) الخ)[2]:

ذكروا أَنَّ نقيضَ كلِّ شيءٍ رَفْعُه وكأَنَّهم يعنون بالرَّفعِ ما هو أَعمُّ من الحقيقة كما في السَّلْب فإِنَّه رفعٌ للإِيْجاب، أَوْ ما يستلزمُه كالإِيْجابِ فإِنَّه ليس رَفْعًا للسَّلْب إِلَّا أَنَّه يستلزم رَفْعُه وهو سَلْبُ السَّلْبِ قال القُطُبُ: «وهذا القدرُ كافٍ في أَخْذِ النَّقيض لكلِّ قضيَّةٍ قضيَّةً حتى أَنَّ كلَّ قضيَّةٍ يكون نقيضُها رَفْعَ تلك القضيَّة؛ فإِذا قلنا: كلُّ إِنْسانٍ حيوانٌ بالضَّرورة فنقيضُها ليس كذلك، وقِسْ على هذا لكنْ إذا رُفِعَ القضيَّةُ فربَّما يكون نفسُ رفعِها قضيَّةً لها مفهومٌ ومحصَّلٌ معيَّنٌ من القضايا المعتبرةِ، وربَّما لم يكن بل يكون لرَفْعِها لازمٌ منه أَوْ له مفهومٌ محصَّلٌ عند العقل؛ فأُخِذَ ذلك اللَّازمُ وأُطْلَقَ عليه اسْمُ النَّقيض تجوُّزًا، الفصل لنقائض القضايا مفهوماتٌ محصَّلةٌ عند العقل وإِنَّما حصلت تلك المفهوماتُ ولم يكتف بالقدر الإِجْمالي في أَخْذِ النَّقيض ليسهلَ اسْتِعمالُه في الأَحْكام».

وقد اعترضه السَّيِّدُ في «حواشي شرح الشمسية» وبيَّن أَنَّ المعتبرَ من النَّقيض في هذا الفصلِ ليس إِلَّا ما يكون لازمًا مساويًا هو النَّقيضُ الحقيقيُّ، قال: «فالإِمْكانُ العامُ وإِنْ كان

---

(1) الضرورية المطلقة: التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو بضرورة سلبه عنه ما دامت ذات الموضوع موجودة. «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (ص: 222).

(2) هنا بحث ذكره بعض شراح الجمل وهو أن الضرورية وكذا الدائمة إن كانتا أزليتين بأن يكون الموضوع قديما نحو الله عالم بالضرورة أو دائما فنقض الضرورة بالإمكان والدوام بالإطلاق ظاهر، وغن كانتا غير أزليتين نحو زيد حيوان بالضرورة أو دائما ففيه نظر لجواز صدق الممكنة أو المطلقة السالبتين معها عند عدم الموضوع فيصدق زيد ليس بحيوان بالإمكان أو الإطلاق وقت كونه معدوما فقد صدقت المطلقة السالبة مع الدائمة الموجبة والممكنة السالبة مع الضرورية المطلقة قال ولم أر لهذا جوابا يثلج الصدر به ا هـ حاشية البناني على شرح السنوسي للمختصره، مخطوط.

وأجاب عنه ابن مرزوق وغيره بأن وقت الإمكان في السلب لو سلم غير وقت الضرورة في الإيجاب وقد تقدم أن من شرط التناقض اتحاد الزمان ففي وقت وجود الموضوع يتناقض ضرورة الإيجاب، وإمكان السلب وكذا في وقت عدمه يتناقضان لكن على التعاكس في الصدق.

نقيضًا حقيقيًّا للضَّرورة الذَّاتيَّةِ(1) بناءً على ما مرَّ من أَنَّ الإِمْكانَ العامَ سببٌ للضَّرورة الذَّاتيَّةِ من الجانبِ المخالفِ لكنْ من حيث اعتبارِ الكمِّيَّةِ تكونُ الممكنةُ العامَّةُ(2) مساويَةً لنقيض الضَّرورة، فإنَّ نقيضَ الموجبةِ الكُلِّيَّةِ هو رَفْعُها كما ذُكِرَ وليس رَفْعُها حقيقةَ مفهومِ السَّالبةِ الجُزْئيَّةِ بل هو لازمٌ مساوٍ لمفهوم السَّالبةِ الجُزْئيَّةِ وعلى هذا نفسُ سائرِ المحصورِ».

قوله: (ونَقِيضُ الدَّائِمَةِ المُطْلَقَةِ(3) مُطْلَقَةٌ عامَّةٌ):

علَّلوه بأَنَّ الثُّبوتَ في بعض أَوْقاتِ الذَّاتِ يناقض السَّلْبَ في جميعها، كما أَنَّ السَّلْبَ في بعض أَوْقاتِ الذَّاتِ يناقض الثُّبوتَ في جميعها، واعترضه القُطْبُ بأَنَّ هذا يدلُّ على أَنَّ نقيضَ الدَّائِمَةِ المُطْلَقَةُ المنتشرةُ لا المُطْلَقةُ العامَّةُ، قال: «وما قيل من أَنَّها كالمُهْمَلةِ محمولةٌ على بعض الأَوْقات حتى تساوي المطلقةُ المنتشرةُ(5) [72/ب] وإِنْ غايرتْها بحسب المفهوم، ففيه نظرٌ؛ إِذْ ليس يلزم من صدق الحكم بالفعل في الجُمْلةِ صِدْقُه في شيءٍ من الأَوْقات؛ لجواز أَنْ يكونَ الموضوعُ نفسَ الوقت فلا يصدق الحكم عليه في وقتٍ، وإِلَّا لكان للوقت وقتٌ كما يقال: الزَّمان موجودٌ في الجُمْلة أَوْ مقدَّرُ الحركةِ أَوْ غيرُ القار الذَّات»(1)انتهى.

---

[1](1) الضرورة الذاتية: أي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة وهي إمّا مطلقة كقولنا: كلّ إنسان حيوان بالضرورة. أو مقيّدة بنفي الضرورة الأزلية أو بنفي الدوام الأزلي. «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي (1112/2).

[2](2) الممكنة العامة: التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة من الجانب المخالف للحكم. «التوقيف على مهمات التعاريف» للمناوي (ص: 315).

[3](3) الدائمة المطلقة عند المنطقيين: هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع، أو بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا أو ذهنا. «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي (1 /778).

[4](5) المطلقة المنتشرة كالمطلقة العامّة وأمّا المطلقة المنتشرة فكالعامة، وحكمها قريب من حكمها. «تجريد المنطق» لنصير الدين الطوسي (ص: 4)

[5](1) «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 169).

ولقائِلٍ أَنْ يقولَ: يُعْتبَرُ في الوقت ما هو أَعمُّ من المحقَّق المقدَّر ولا محذورٌ في أَنَّ للوقت وقتًا مقرَّرًا، نعم لا نسلِّم بعد هذا كلِّه تساويها مفهومًا وإِنْ لم يُوجد مصدوقٌ يتفرَّد به المطلقةَ العامَّةَ، بل هي أَعمُّ بحسب المفهوم؛ لأَنَّهم لم يعتبروا فيها أَزْيَدَ من كونِ نسبتِها فعليَّةً في الجُمْلة.

قوله: (ونَقِيْضُ المَشْرُوطَةِ العامَّةِ[1] (2) الخ):

هذا كما ذكره القُطْبُ وغيرُه إِنَّما يصحُّ في المشروطةِ التي هي بمعنى الضَّرورة ما دام الوصفُ، وأَمَّا التي بشرط الوصف فلا؛ لاجتماعها على الكذب في ضرورةٍ لا يكون لوصف الموضوع دخلٌ فيها؛ فلا يصدق: كلُّ كاتبٍ حيوانٌ بالضَّرورة، بشرط الكتابة، وليس بعضُ الكاتبِ حيوانًا، بالإمكان حين هو كاتبٌ[2](3).

قوله: (ويَجِبُ إِذَا كَانَ الوَقْتُ مُتَّسِعًا الخ):

المرادُ بالاتِّساع في الوقت أَنْ يكونَ الوقتُ الذي وقع فيه الحكمُ بمبتدأٍ، ويكون الحكمُ منسحبًا في جميع أَجْزائِه؛ ولهذا وجب أَنْ يُقابلَ بحينٍ من أَحْيانِه.

قوله: (يشْتَرِطُ تَقْيِيدَ مَوْضُوعِ الثَّانِيَّةِ):

يُوهِمُ أَنَّ هذا الشَّرطَ معتبرٌ في جعل المنفصلة نقيضًا للمركَّبة تقاسمها الصِّدْق والكذب، وإِلَّا فموضوعُ الثَّانيَّة عارٌ عن هذا التَّقْييد وليس بذلك، فإِنَّ الجُزْئِيَّةَ المركَّبةَ- كما قال ابنُ وَاصِلٍ: «إِنَّها- تتركَّبُ من جُزْءِ المخالف منها مقيَّدٍ الموضوعُ بالمحمول فيُؤْتى به في

---

[1](2) المشروطة العامة: هي التي يحكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، بشرط أن يكون ذات الموضوع متصفًا بوصف لموضوع، أي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقيق الضرورة. «التعريفات» للجرجاني (ص: 213).

[2](3) ينظر: «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 170).

النَّقيض على ما هو عليه من التَّقْييد؛ فالشَّرْطُ معتبرٌ في تحقيق كذبِها ثانيةً من المركَّبة والمراد على ملاحظة اتخاذ موضوعي المركبة عند الانحلال فليُتَأَمَّلْ».

قوله: (وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ نَقِيْضَ الجُزْئِيَّةِ الخ):

أَيْ فيكون النَّقيضُ حمليَّةً شبيهةً بالمنفصلة بخلافه على القولِ الأَوَّلِ فإنَّه حِينئذٍ يكون منفصلةً مانعةَ خُلُوٍّ، وإِنَّما قيل فيه أَنَّه حمليَّةٌ [73/أ] شبيهةٌ بالمنفصلة؛ لأَنَّ القاعدةَ أَنَّه إذا حُمِلَ على الموضوعِ الواحدِ أَمْران متغايران متقابلان، فإِنْ تقدَّم الموضوع على حذف الضَّادِ كقولنا: العددُ إِمَّا زوجٌ أَوْ فردٌ، فإِنَّ القضيَّة حمليَّةٌ شبيهةٌ بالمنفصلة، وإِنْ تأَخَّرَ عنها كقولنا: إِمَّا أَنْ يكونَ العددُ زوجًا أَوْ فردًا، فهي منفصلةٌ شبيهةٌ بالحمليَّة، وقد ذكروا: أَنَّ هاتين المتشابهتين كانتا جُزْئِيَّتَيْنِ كانتا متساويتين؛ لأَنَّه إِذا صدق بعضُ العددِ إِمَّا زوجٌ أَوْ فردٌ، صدق إِمَّا بعضُ العددِ زوجٌ أَوْ بعضُه فردٌ وبالعكس، أَمَّا إذا كانتا كليَّتين فلا؛ لصدق قولنا: كلُّ عددٍ إِمَّا زوجٌ وإِمَّا فردٌ مانعةَ جمعٍ وخُلُوٍّ، دون قولنا: دائِمًا إِمَّا أَنْ يكونَ كلُّ عددٍ زوجًا وإِمَّا أَنْ يكونَ كلُّ عددٍ فردًا؛ لجواز خُلُوِّ المانع عنهما يكون بعضُ العدد زوجًا وبعضُه فردًا.

قوله: (وَهَذَا الطَّرِيْقُ لَابنِ وَاصِلٍ الخ):

قال في «شرح الجمل»: «وأَمَّا إِذا كانت المشروطةُ الخاصَّةُ(1) إِحْدى الجُزْئِيَّتَيْنِ فقال المصنِّفُ- يعني الخونجيُّ في «الكشف» وغيرِه-: «لا ينبغي أَنْ يكونَ نقيضُها المنفصلةُ المردَّدةُ بين نقيضي الجُزْئِيَّتَيْنِ؛ لأَنَّه جاز أَنْ يكذبَ قولُنا: بعضُ الكاتبِ متحرِّكُ الأَصابع بالضَّرورة ما دام كاتبًا لا دائِمًا، وتكذب المنفصلةُ المردَّدة بين نقيضي الجُزْئِيَّتين التي هي إِمَّا

---

(1) المشروطة الخاصة: هي المشروطة العامة مع قيد اللادوام، بحسب الذات، مثال الموجبة: قولنا بالضرورة: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبًا لا دائمًا، فتركيبها من موجبة مشروطة عامة وسالبة مطلقة عامة. «التعريفات» للجرجاني (ص: 214).

لا شيءَ من الكاتبِ متحرِّك الأَصابع حين هو كاتبٌ بالإِمْكان العامِ، وإِمَّا كلُّ كاتبٍ متحرِّكُ الأَصابع دائِمًا».

وما ذكره المصنِّفُ حقٌّ في أَنَّ المنفصلةَ المذكورةَ ليست نقيضًا للمركَّبة الجُزْئِيَّةِ، لكن لا نسلِّم أَنَّ هذه المنفصلةَ مركَّبةٌ من نقيضيْ جُزْئَين من المركَّبة، فإِنَّ الجُزْئِيَّةَ المركَّبةَ كما قدَّمنا أَنَّها تُرَكَّبُ من جُزْءَيْنِ المخالفِ منها مقيَّدِ الموضوعِ بالمحمولِ، والموافقِ منهما غيرِ مقيَّدٍ؛ فإِذا رُكِّبَتْ المنفصلةُ من نقيضيْ الجُزْئِيَّتين كانت هكذا: إِمَّا لا شيءَ من الكاتبِ متحرِّكُ الأَصابع حين هو كاتبٌ بالإِمْكانِ العامِ، وإِمَّا كلُّ كاتبٍ متحرِّكِ الأَصْابع فهو متحرِّكُ الأَصابع دائِمًا، وهذه المنفصلةُ كما ذكرناه، إِلَّا أَنَّ تقاسمَ المركَّبةِ المذكورةِ في الصِّدْقِ والكذبِ، ولا يُرَدُّ النَّقْضُ المذكورةَ ضرورةً أَنَّها متى كذبتْ كذب جزاؤُها معًا أَوْ [73/ ب] أَحدُهما فيصدق جُزْءُ المنفصلةِ أَوْ أَحدُهما فيصدق المنفصلةُ.

والإِمَامُ أَفْضَلُ الدِّينِ في «الكشف» قد أَوْرَدَ هذه المنفصلةَ وبيَّن أَنَّها نقيضي المركَّبة، وحكاه عن بعض الأَفاضل وهو الإِمَامُ شَرَفُ الدِّينِ المذكورِ لكنَّه لم ينبِّهْ على أَنَّها هي المردَّدةُ بين نقيضي جُزْئَيْ المركَّبة، وإِنَّما بَرْهَنَ على كونِها هي النَّقيضي بطريقٍ آخَرَ، وعلى هذا النَّقيض قولُنا: بعضُ الكاتبِ ليس ساكنَ الأَصابع ما دام كاتبًا لا دائِمًا، أَمَّا: كلُّ كاتبٍ ساكنِ الأَصابع حين هو كاتبٌ بالإِمْكان العامِ، ولا شيءَ من الكاتبِ الذي ليس ساكنَ الأَصابع ساكنُ الأَصابع دائِمًا، وقدَّمنا أَنَّ المركَّبةَ السَّالبةَ الجُزْئِيَّةَ مركَّبةٌ من موافقٍ ومخالفٍ مقيَّدِ الموضوع بسَلْبِ المحمول»اهـ.

والإِمَامُ أَفْضَلُ الدِّينِ[1] المذكورِ وُلِدَ في جمادى الأُوْلى سنةَ تسعين وخمسمائَةٍ، ووُلِّيَ قضاءَ القضاة بالقاهرة[1] ودرَّس بالمدرسةِ الصلاحيَّةِ بها وهو صاحبُ «الموجز» و«الكشف»

---

[1] هو: محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجي، أبو عبد الله، أفضل الدين: عالم بالحكمة والمنطق، فارسي الأصل، ولد (590هـ = 1194م) انتقل إلى مصر، وولي قضاءها وتوسع في ما يسمونه (علوم الأوائل) حتى تفرد

و«الجمل» وله اليَدُ الطُّولَى في المعقولات فتُوفِّيَ في الخامس من شهرِ رَمَضَانَ سنةَ سِتٍ وأَرْبعين وسِتِمائَةٍ، ورثَّاه عِزُّ الدِّينِ الأَرْبِلِيُّ[2] بقصيدةٍ أَوَّلِها:

قضى أَفْضلُ الدُّنْيا نعم وهو فاضلٌ

برياسة ذلك في زمانه، وصنف كتاب «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» في الحكمة، و«الموجز» في المنطق، و«الجمل» اختصار «نهاية الأمل» لابن مرزوق التلمساني، وغير ذلك.

توفي بالقاهرة (646هـ = 1248م).

(1) [على التعريف صاحب الكشف أصل والفصل الخونجي المذكور في كلامه هو الخونجي، وهو محمد بن ساورين عبد الملك القاضي أفضل الدين ولد في جمادى الخ] [فرخونجة ككورجة قرية هـ]

(2) عِزّ الدِّين الإِرْبلي، الحسن بن محمد بن أحمد بن نجا، الإربلي: حكيم، من الفلاسفة. ولد في نصيبين (بالجزيرة) (586 - 660هـ = 1190 - 1262م)، وانتقل إلى دمشق، فأقام فيها إلى أن مات. كان ضريرا، وأصيب بقروح وطلوعات في جسده فزادت في رداءة شكله، ولم تنقص من هيبته. «الأعلام» (215/2).

(3) «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة» للسيوطي (164/2).

العكس(1)

تبديلُ كلِّ واحدٍ الخ، ينتقض هذا التَّعريفُ بالأَعمِّ من العكس، فإنَّه يصدق مع الأَصْل على وجه اللزوم مثلا قولنا: لا شيءَ مِن جـ ب بالضَّرورة ينعكس إِلى قولِك: لا شيءَ مِن بـ جـ دائِمًا، ويلزمه: لا شيءَ مِن ب ج بالإِطْلاقِ أَوْ بالإِمْكان العامِ مع أَنَّه لا يُسمَّى عكسًا؛ فكان ينبغي أَنْ يُزادَ في التَّعريف فيه يخرجه، واختار في «شرح المطالع» أَنْ يقالَ في تعريفه: «هو تبديلُ كلٍّ من طرفي القضيَّة بالآخَرِ تبديلًا مفسَّرَ المفهومةِ حافظًا للكَيْف يلزمها لا بواسطة تبديلٍ لآخَرَ»(2).

قوله: (تَبْدِيلُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ طَرَفَيِ الْمُنْفَصِلَةِ):

أَيْ لأَنَّ أَخْذَ ثيابٍ من طرفيهَا ليس بطبيعيٍّ وإِنَّما هو وضعيٌّ كما تقدَّم فلا يختلف في العكس مفهومُ الأَصْل، وقال القُطْبُ: «لا نسلِّم أَنَّ المنفصلةَ لا عكسَ لها، فإِنَّ المفهومَ من قولِنا: إِمَّا أَنْ يكونَ [74/أ] العددُ زوجًا وإِمَّا أَنْ يكون فردًا، الحكمُ على زوجيَّةِ العددِ بمعاندة فرديَّتِه، ومن قولِنا: إِمَا أَنْ يكون العددُ فردًا أَوْ زوجا، الحكمُ على فرديَّةِ العددِ بمعاندة الزَّوجيَّة، ولا شكَّ أَنَّ المفهومَ من معاندة هذا لِذَاكَ غيرُ المفهومِ من معاندة ذاك

---

(1) بالفتح وسكون الكاف يطلق على معان. منها نفي الشيء، قالوا عكس الإثبات نفي. ولذا قيل العكس في باب المعرّف مفسّر بأنّه كلّما انتفى الحدّ انتفى المحدود، أي كلّما لم يصدق عليه الحدّ لم يصدق عليه المحدود. «موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي (2 /1202).

(2) «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 175).

لِهَذَا؛ فيكون للمنفصلة عكسُ مغايرٍ لها في المفهوم إِلَّا أَنَّه لمَّا لم يكنْ فيه فائِدةٌ لم يعتبروه، وكأَنَّهم ما عنوا بقولهم: لا عكس للمنفصلات إِلَّا ذاك».

فقال سَعْدُ الدِّينِ: «قولنا: إِمَّا أَنْ يكون العددُ زوجًا أَوْ فردًا لا يكون عكسًا لقولِنا: إِمَّا أَنْ يكونَ العددُ فردًا أَوْ زوجًا إِذْ لا تغايُرَ في المعنى؛ لأَنَّ الحكمَ إِنَّما هو بالعناد بين هذا زوجٌ وهذا فردٌ على ما يشهد به تفسيرُ المنفصلة وتُعْقلُ ومفهومها، وما يقال من أَنَّ الحكمَ في الأَوَّل بمعاندة الزَّوجيَّة للفرديَّة، وفي الثَّاني بمعاندة الفرديَّة للزَّوجيَّة ممنوعٌ»اهـ.

وما ذكره القُطُبُ جارٍ على ما قدَّمه من تحقيق مفهوميْ المقدَّمِ والتَّالي في المنفصلة، وأَنَّ الأَوَّلَ معاندٌ بالعكس والثَّاني معاندٌ بالتَّنافي ولم يرتض ذلك السَّعْدُ حسبما تقدَّم عنه، بل بيَّن أَنَّ كلًّا منهما قضيَّةٌ حُكِمَ في المنفصلة بالتَّنافي بينها وبين قضيَّةٍ أُخْرى، وعليه بجزء ما ذكره هنا وهو الصَّوابُ.

قوله: (وشَرَطَ ابْنُ سِينَا فِي بَعْضِ كُتُبِهِ):

صرَّح به في «النجاة» فقال: «العكسُ تصييرٌ لموضوعٍ محمولًا ولمحمولٍ موضوعًا مع بقاءِ السَّلبِ والإِيْجاب بحاله والصِّدْقِ والكذبِ بحاله».

قوله: (وأَمَّا عَكْسُ النَّقِيْضِ الخ):

اعلم أَنَّ الشَّيخَ والأَقْدمين عرَّفوا عكسَ النَّقيض بأَنَّه جعلُ ما يناقض المحمولِ موضوعًا والموضوعُ محمولًا(1) وجعلوا حكمَ الموجباتِ فيه حكمَ السَّوالب في المستوى، وحكمَ السَّوالب فيه حكمَ الموجبات في المستوى، وبيَّنوه بأَنَّه إِذا صدق وكلُّ جـ ب، صَدَقَ وكلُّ ما ليس ب ليس جـ، وإِلَّا لصدق نقيضُة، وهو بعضُ ما ليس ب ج، وينعكس إِلى بعض ج ليس ب، وقد قلنا: كل ج ب هب وإِذا صدق لا شيءَ من الإِنْسان بحجرٍ صَدَقَ بعضُ ما ليس

(1) «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 189).

بحجرٍ إنْسانٌ، وإِلَّا فلا شيءَ ممَّا ليس بحجرٍ إِنْسانٌ فلا شيءَ من الإنْسان ليس بحجرٍ، وقد كان لا شيءَ من الإنْسان بحجرٍ هب فزعم جماعةٌ [74/ب] من المتأَخِّرين أَنَّ الشَّيخَ والأَقْدمين حافظوا على تفرُّقة في الجُزْئيَّاتِ دون الكُلِّيَّاتِ، أَمَّا في السَّالبةِ الكُلِّيَّةِ، فإِنَّه جعل الإنْسانَ محمولَ العكس وهو عينُ موضوعِ الأَصْل، وأَمَّا في الموجبةِ الكُلِّيَّةِ فلأَنَّه إِنْ أُخِذَ قولُه: كلُّ ما ليس ب ليس جـ موجبةً لم يتمَّ الدَّليل؛ لأَنَّ نقيضَها ليس هو قولُنا: ليس كلُّ ما ليس جـ ليس جـ، وهو لا يستلزم بعضُ ما ليس ب ج إِذا السَّالبة المعدولةُ؛ ولذا عمَّ من الموجبة المحصَّلة المحمول، وإِنْ أُخِذَها سالبةً، تمَّ البُرْهانُ إِلَّا أَنَّ محمولَها يكون عينَ موضوعِ الأَصْل.

قالوا: فالأَوْلَى تعريفُه بما يُشْمِلُ المعنيين وقد جُعِلَ نقيضُ المحمول موضوعًا، وعُيِّنَ الموضوعُ محمولًا مخالفًا للأصل في الكيف، أَوْ جُعِلَ نقيضُ المحمولِ موضوعًا ونقيضُ الموضوعِ محمولًا موافقًا للأَصْل في الكيف.

قال في «شرح المطالع»: «ومناطُ الشُّبْهة هاهنا أَنَّهم حملوا النَّقيضَ على العدول وليس كذلك، فإِنَّ نقيضَ الهاء سلبُه لا إِثْباتَ اللا ب، أَمَّا الموجودُ في عكس الموجبةِ موجبةٌ سالبةُ الطَّرفين، وفي عكس السَّالبة سالبةٌ سالبةُ الطَّرفين لكن لمَّا حصل مفهومُها كانت موجبةً محصَّلةَ المحمول؛ لأَنَّ سَلْبَ السَّلْبِ إِيْجابٌ فلهذا أُخِذَهَا نقيضَ الموجبة، وعكسَ السَّالبة، ومن تأمل عبارة الشيخ ينقدح في باله أَنَّ مرادَه ما ذكرناه»(1)اهـ.

ولقائِلٍ أَنْ يقولَ: لا نسلِّم أَنَّ السَّالبةَ التي هي سالبةُ الطَّرفين محصَّلةُ المفهوم، ولا أَنَّ فيها سَلْبَ سَلْبٍ حتى تكون في مدة الموجبة المحصلة المحمول؛ وذلك لأَنَّ سالبةَ الطَّرفين نسبتُها ثبوتيَّةٌ على ما يشهد به تفريقُهم بينها وبين السَّالبة والموجبةِ المعدولةِ، فإِذا دخل

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 189).

حرفُ السَّلْبُ رَفَعَ النِّسْبَةَ الثُّبوتيَّةَ؛ فلا تحصيلَ في مفهوم تلك السَّالبة، وسيأتي مزيدُ كلامٍ في ذلك. وقد اقتصر صاحب «الشمسية» على عكس النَّقيضِ المخالفِ، وتسميتُه عكسَ نقيضٍ بالنَّظر إلى الجُزْءِ الثَّاني من الأَصْل؛ لأنَّا عكسنا نقيضَه بأَنَّ معناه أَوَّلًا.

قوله: (وهي إنَّما تكونُ في الحمليَّاتِ):

كأَنَّه يريد الجهةَ المتقدِّمةَ وإلَّا فالشَّرطيَّةُ تكون موجَّهةً ومطلقةً، أَمَّا الموجَّهةُ فهي ما يُذْكَرُ فيها جِهةُ اللُّزوم أَوِ العنادِ أَوِ الاتِّفاقِ كقولنا: كلَّما كان أَنْ يُوجدَ لزوميًّا أَوْ اتِّفاقيًّا [75/أ] ودائِمًا إِمَّا أَنْ يكونَ إِنْ أُوْجِدَ عناديًّا أَوْ اتِّفاقيًّا. وأَمَّا المطلقةُ فهي ما لم يُتَعَرَّضْ فيها لشيءٍ من ذلك، وقد نبَّه على ذلك القُطْبُ في «شرح المطالع»(1)(2) وغيره.

قوله: (مُمْكنتيها أنَّهما تنعكسان إلى ممكنةٍ عامَّةٍ):

استدلَّ على ذلك بالأَوْجُهِ الثَّلاثةِ التي تُذْكَرُ في هذا الفصلِ وهي العكسُ والخلفُ والافتراضُ مثلًا إِذا صدق بعضُ ج ب بالإِمْكان، فليصدق وبعضُ ب جـ بالإِمْكان، فليصدق بعضُ ب ج بالإِمْكان، وإِلَّا لصدق نقيضُه وهو لا شيء من ب جـ بالضَّرورة وينعكس إلى لا شيءَ من جـ بـ بالضَّرورة، وقد كان بعضُ جـ بـ بالإِمْكان هـ ف ولأَنَّا نجعل النَّقيضَ وهو لا شيءَ من ب ج بالضَّرورة كُبْرى للأَصْل، ينتج بعضُ جـ ليس جـ وهو صحَّ ولا خللٌ إِلَّا من نقيض العكس بالعكس حق ولأَنَّا بغرض الذَّات التي صدق عليها جـ وبـ بالإِمْكان وقرب بالإِمْكان ود ج بالفعل، فبعض ب جـ بالإِمْكان، واعْتُرِضَ بأَنَّ الأَوَّلَ موقوفٌ على انْعِكاس الضَّروريَّة السَّالبةِ سالبةً ضروريَّةً وهو محالٌ فلا ينعكس لا دائِمةً، كما أَنَّ الأَخِيرين موقوفًا على إِنْتاج الصُّغْرى الممكنةِ في الشَّكْل، في الشَّكْل الأَوَّلِ والثَّالثِ وهو أَيْضًا ممنوعٌ.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 154).

وقد اسْتُدِلَّ أيضًا على انعكاس المُمْكنتين بأنَّه كلَّما صدقت الممكنةُ أَمْكنَ صِدْقُ المطلقة، وكلَّما أَمْكنَ صِدْقُ صدق الممكنة أَمْكن صِدْقُ عكسها المطلقةِ، وكلَّما أَمْكن صِدْقُ عكسِها المطلقةِ صدقت الممكنة العكس، واعْتُرِضَ بمنع الملازمةِ فإنَّ صِدْقَ الإمْكان لا يقتضي وجودَ الموضوعِ، وإمْكانٌ يقتضيه يصدق كلُّ عَنْقَاءَ طائِرٌ بالإمْكان، ولا يمكن صدقُه بالفعل.

قال القُطْبُ في «شرح المطالع»: «والتَّحْقيقُ يقتضي أنَّهما متغايران في المفهوم متلازمان، أمَّا تغايرُهما فلأنَّ صِدْقَ الإمْكانِ إمْكانٌ فَرَضَ له الصِّدْقُ، وإمْكانُ الصِّدْق صِدْقُ فرضِ الإمْكان، والفرقُ بينهما ظاهرٌ. وأمَّا تلازمُهما فلأنَّ صِدْقَ إمْكانِ النِّسْبة معناه أنَّها لم يمتنعْ أنْ يكونَ، ومتى لم يمنعْ أنْ تكونَ أمْكنَ أنْ تكون بالفعل، وهو إمْكانُ صِدْقِ الفعليَّة، وكذلك متى أمْكنَ صِدْقُها صَدَقَ إمْكانُها إذْ يلزم من عدم امتناع النِّسْبة إمْكانُها؛ فإنْ قلت: أليس أنَّ ثبوتَ المحمولِ للموضوعِ ممكنٌ حالَ عدم المحمول، وثبوتَ المحمول حالَ عدمِه ممتنعٌ، وكذلك إمْكان الحادث متحقِّقٌ في الأوَّل مع امتناعه [75/ ب] في الأزَلِ مع الصُّورتين، يثبت الإمْكانُ دون إمْكان الثُّبوت، فنقول: امتناعُ ثبوتِ المحمول حالَ عدمِه إنَّما هو بالغير لا ينافي الإمْكانَ بالذَّاتِ، وأمَّا إنْ كان وجودُه في الأزَلِ متحقِّقًا فلو أُخِذَ الحادثُ بشرط الحدوثِ فلا إمْكانَ له في الأزَلِ، وإلَّا فهو ممكنُ الوجود فيه، وأمَّا ما ذُكِرَ في المثال فإنْ لم يكن للعَنْقَاءِ وجودٌ في زمنٍ أصْلًا، فلا إمْكانَ صِدْقٍ ولا صِدْقِ إمْكانٍ، ولو كان له وجودٌ ولو في بعض الأزْمِنَةِ المستقلَّةِ، فهناك صِدْقُ إمْكانٍ وإمْكانُ صِدْقٍ»(1)اهـ.

ونحوُ ما ذكره في أزَليَّةِ الإمْكان وإمْكانِ الأزَليَّةِ للسَّيِّدِ في «شرح المواقف» باحثًا به فيما هو مسطورٌ في كتب القوم من عدم تلازمِها وهو ظاهرٌ، ثم «اعلم أنَّه إذا أُخِذَ الموضوعُ

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 179).

بالإمْكان كما هو رَأْيُ الفَارَابِيِّ، فلا إِشْكالَ في انعكاس الممكنتين إلى ممكنةٍ عامَّةٍ؛ لإنْتاج الصُّغْرى في الأَوَّلِ والثَّالثِ لبيان الاندراجِ ولِانْعِكاسِ السَّالبةِ الضَّروريَّةِ كنفسها، وأَمَّا إِنْ أُخِذَ بالفعل فإنِ اعْتُبِرَ ولو بحسب الفرضِ على ما حقَّق به رَأْيَ الشَّيخ فكذلك بناءً على مساواتِ الفعلِ بحسب الفرض للإمْكان، وإِنِ اعْتُبِرَ بحسب نفسِ الأَمْرِ على زعم المتأَخِّرين، فلا ينعكس الممكنتان ممكنةً إِذْ لا تنعكس الضَّروريَّةُ السَّالبةُ كنفسِها ولا تنتج الصُّغْرى ممكنةً في الأَوَّلِ والثَّالثِ»"(1).

قوله: (واحتجُّوا بأنَّه ربَّما تثبُتُ الخ):

هذا الاحتجاجُ إِنَّما يتمُّ على رَأْيِ ابنِ سِينَا في زعم المتأَخِّرين من أَخْذِ الموضوعِ بالفعلِ في نفسِ الأَمْرِ، وأَمَّا على ما حقَّق عليه مذهبَه فلا يتمُّ لكذبِ السَّالبةِ الضَّروريَّةِ الضروريَّةِ وهي لا شيءَ من مركوبِ زَيْدٍ بالفعل حمارٌ بالضَّرورة لصدق نقيضُها وهو بعضُ مركوبِ زَيْدٍ إلى ما فرضه العقلُ مركوبَه بالفعل حِمارٌ بالإمْكان.

قوله: (وإلَّا لَصَدَقَ نَقِيْضُهُ وَهُوَ لَا شَيْءَ مِنَ المَعْدُوْمِ بِمُمْكِنٍ دائِمًا):

وَرُدَّ على هذا أَنَّه إِنْ أُرِيدَ أَنَّ صِدْقَ العكس يلزم صِدْقَ الأَصْلِ، فلا نسلِّم أَنَّه لو لم يلزمه لصدق نقيضُه بجواز صِدْقِه مع عدمِ لزومه، وح لا يصدق نقيضَه، وإِنْ أُريد أَنَّه يصدق مع صِدْقِ الأَصْلِ أَعمُّ مِن أَنْ يكونَ على وجه اللزوم أَوِ الاتِّفاق، فمسلَّمٌ لكن لا يعيد المطلوبَ؛ لأَنَّ الأَعمَّ لا يدلُّ على الأَخصِّ، وأُجيب بأَنَّ المرادَ هو اللزومُ وهو متحقِّقٌ؛ لأَنَّ العكسَ لو لم يكن ممتنعَ الانْفِكاك عن الأَصْلِ جاز انْفِكاكٌ عنه؛ فيجوز [76/أ] صِدْقُ نقيضِه معه، وإِلَّا لجاز صِدْقُ خُلُوِّ الشَّيءِ عن النَّقيض لكنَّ صِدْقَ نقيضِه معه محالٌ، أَوْ يقال: صِدْقُ نقيضِ العكس مع الأَصْلِ ممتنعٌ؛ فيكون الأَصْلُ ممتنعُ الصِّدْق بدون العكس، ولا نعني

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 179).

باللُّزوم إِلَّا هذا القدرَ، أَوْ يقال: المُدَّعَي وجوبُ صِدْقِ العكسِ عند صِدْقِ الأَصْلِ، وإِلَّا لكان صِدْقُ نقيضِه معه لكنَّه محالٌ لاستلزامه المحال.

قوله: (فَقَد استبان بهذا الطرق الخ):

هي مسالكُ ثلاثةٌ يستعملها القومُ وكنتُ نظمتُ فيها أَبياتًا فقلتُ:

للقـــومِ في العكـــس وجـــوهٌ تَسْـــلُكُ   خَلْـــفٌ وعَكْـــسٌ وافْتِـــراضٌ يُـــدْرَكُ
مـــا يَخْلُـــفُ ضـــمك نقـــيضُ العكـــسِ   للأَصْـــلِ ذِي الصِّـــدْق بغيـــرِ لَـــبْسِ
فينـــتجُ المحـــالَ ثـــمَّ لا خَلَـــلْ   في صـــورةٍ بـــل في النَّقـــيض قـــد حَصَـــلْ
والعكـــسُ تعكســـه إلـــى مـــا   يُعـــارِضُ الأَصْـــلَ الـــذي تَسَـــامَى
والافْتِـــرَاضُ فـــرضُ ذاتِ مـــا وُضِـــعْ   معيَّنًـــا واحْمِـــلْ عليـــه تَتَبِـــعْ
محمولَـــــه بالفِعْـــــلِ والعُنْوانَـــــا   يُنـــتج لـــك المطلـــوبَ كيـــف كَانَـــا

وشرحُ هذه الأَبْياتِ ظاهرٌ من كلام المصنِّف ثم «اعْلم أَنَّ الافتراضَ غالبًا إِنَّما يجري الموجباتِ وما يجري مجراها في اقتضاءِ وجوبِ الموضوعِ من السَّوالب المركَّباتِ»اهـ.

قوله: (ولنبينها في جزئية العرفية العامة[1] (1) فإنها أعمها):

اسم يعدِّد على جُزْئِيَّةِ العُرْفيَّةِ العامَّةِ، والضَّميرُ في أعمها يعود على القضايا المذكورةِ.

[1] العرفية العامة: هي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه، ما دام ذات الموضوع متصفًا بالعنوان؛ مثاله إيجابًا: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبًا، ومثاله سلبًا: لا شيء من الكاتب ساكن الأصابع ما دام كاتبًا. «التعريفات» للجرجاني (ص: 149).

قوله: (فَيَكُونُ نَقِيْضًا لِأَصْلِ القَضِيَّةِ الصَّادِقَةِ الخ):

تُسْصَطَلَحُ في تسميَّتِه نقيضًا إِذْ هو أَخصُّ من النَّقيض كما تقرَّر من أَنَّ العُرْفِيَّةَ العامَّةَ تناقضها مطلقةٌ حينيَّةٌ وهي أَعمُّ من العُرْفيَّةِ العامَّةِ.

قوله: (وَأَمَّا بُرْهَانُ وُجُوبِ زِيَادَةِ لا دَائِمًا، فَلِأَنَّ البَعْضَ مِنَ المَحْمُولِ الخ)[1]:

يعني إِذا قلنا مثلًا: بعضُ ج ب ما دام جـ لا دائِمًا، وقلنا في عكسه: بعضُ ب جـ هو ب، وَجَبَ أَنْ نقولَ: بعضُ ب ليس ج بالإطلاق وهو معنى لا دائما في العكس؛ إِذْ لو لم يصدق هذا الصِّدْقَ نقيضُه وهو كلُّ ب ج دائِمًا، وذلك يستلزم أَنَّ جـ نفس ب دائِمًا، لحكمنا في الأَصْل بأَنَّ ب يدوم بدوام جـ وقد كان في الأصل أَنَّ جـ يثبت له ب لا دائِمًا هو، واعلم أَنَّ هذا البُرْهان [76/ ب] ليس واحدًا من المسالك الثَّلاثةِ المعتادَّةِ في هذا الباب، ولو أَراد إِجْراءَه على طريق العكس لقال: لو لم يصدق قولُك بعضُ ب ليس جـ بالإطلاق الذِّهْنيِّ معنى لا دائِمًا، لصدق نقيضُه وهو كلُّ ب جـ لا دائِمًا وينعكس إِلى قولك: بعضُ جـ ب دَائِمًا وهو الأَصْلُ أَعْني قولك: بعضُ جـ بـ ما دام جـ لا دائِمًا إِلَّا أَنَّ هذا يُبْحَثُ فيه؛ لأَنَّه مبنيٌّ على

---

(1) وبالموضوع هنا باعتبار الأصل وبيان كلامه في المادة أنك إذا قلت كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا لا دائما قلت في عكسه بعض متحرك الأصابع كاتب حين هو متحرك الأصابع لا دائمًا ومعنى لا دائما في العكس بعض متحرك الأصابع ليس كاتبا بالإطلاق ولو لم يصدق هذا الصدق نقيضه وهو كل متحرك الأصابع كاتب دائما وذلك يستلزم أن كاتب نفس متحرك دائما لحكمنا في الأصل بأن متحرك يدوم بدوام كاتب وقد كان في الأصل أن كاتب يثبت له متحرك لا دائما هذا خلق فوجب صدق لا دائما في العكس كما صدق في الأصل وهذا الطريق ليس واحدا من الثلاثة الماضية ويصح الاستدلال أيضا على عكس لا دوام بطريق الخلق بأن تضم نقيض عكسه صغر إلى الجزء الأول من الأصل وإلى الجزء الثاني منه ينتج المحال لكن إنما يتم فيه الخلق إذا كان الأصل كلية أما إذا كان جزئية فلا لأن الجزئية لا تقع كسرى في الشكل الأول ولا يصح هنا الافتراض وإن اقتضى التركيب في القضية وجود الموضوع بأن لا دائما هنا سالبة والسالبة لا تقع صغري في الشكل الثالث وكذا لا يصح طريق العكس لأنه مبني على أن الدائمة الموجبة تنعكس دائمة من جهة وليس كذلك وإنما تنعكس مطلقة كما تقدم. البناني.

الدَّائِمةِ الموجبةِ تنعكس كنفسها وليس كذلك، وأنَّه تنعكس إلى جُزْئِيَّة مطلقةٍ عامَّةٍ أَوْ حِيْنِيَّةٍ على ما سبق، وكان هذا هو موجبٌ عدولَه عن طريق العكس إلى ما ذُكِرَ.

قوله: (أمَّا الدَّائِمَةُ المُطْلَقَةُ والعُرْفِيَّةُ العَامَّةُ الخ):

استدلَّ على انعكاسها بطريقي الخُلْفِ والعكسِ ولم يذكر الافتراض لمَا سبق من أنَّه لا يُستعمل في السَّوالب البسيطةِ؛[1] لأنَّ حاصلَه تعبيرٌ عقديُّ الوضعِ والحملُ عقديُّ حملٍ، وعقدُ الحملِ ليس باللَّازم التَّحقُّقُ فيها، نعم يمكن الافتراضُ في نقيض عكسِها لكن هو من طريق العكس بعَيْنِه.

واعْلَمْ أنَّه قد ذهب الإمَامُ في «الملخص» إلى أنَّ السَّالبةَ الدَّائِمةَ لا تنعكس كنفسها، واحْتَجَّ بأنَّ الكتابةَ غيرُ ضروريَّةٍ للإِنْسان في وقتٍ ما(1)؛ فيصدق لا شيءَ من الإِنْسانَ بكاتبٍ بالإمْكان وقتَ وكلُّ ما هو ممكنٌ بوقتٍ يكون ممكنًا في كلِّ وقتٍ؛ لاستحالة الانفلاتِ، فسلبُ الكتابة عن الإنْسان يمكن دائِمًا، والممكنُ لا يلزم من فَرْضِ وقوعِه محالٌ؛ فلنفرضْ وقوعَه فيصدق لا شيءَ من الإِنْسان بكاتبٍ دائِمًا، فلو انعكستْ لَلَزِمَ صِدْقُ

---

[1] اعلم أن الافتراض لا يجري إلا في الموجبات وما في قوتها من السوالب المركبات فشرط كون المحمول وجوديا وشرط كون الجميع فعليات لأن هذه هي التي تقتضي وجود الموضوع بخلاف الخلف والعكس فإنهما يجريان في الموجبات والسوالب وقد نظم بعضهم الأدلة الثلاثة فقال:

أدلة العكس ثلاث فاعلما
أن تفرض الموضوع شخصا علما
وتحمل المحمول والعنوانا
عليه ينتج له ما كانا
والخلق ضمك نقيض المدعا
للأصل ينتج المحال فاسمعا
والعكس عكسك نقيض العكس
دانيا في الأصل دون لبس

البناني على شرح السنوسي لمختصره.

[2] ينظر: «لوامع الأسرارشرح مطالع الأنوار» للقطب (ص: 182)

لا شيءَ من الكاتب بإِنْسانٍ دائِمًا وهو محالٌ، وهذا المحال لم يلزم من فرض وقوعِ الممكن فهو من الانعكاس فيكون محالًا.

وحاصلُ ما أُجيب به مع إِيْضاحِ أَنَّ الإِمْكان إِنْ فُسِّرَ بسَلْبِ الضَّرورةِ الذَّاتيَّةِ أَي التي مَنْشَؤُهَا الذَّاتُ، فلا نسلِّم أَنَّه لا يلزم من فرض وقوعِ سلبِ الكِتابةِ عن كلِّ فردٍ دائِمًا، محالُ الجواز استلزامُه المحال بالغير، وإِنْ فُسِّر بسلبِ الضَّرورةِ اللَّاحقةِ في جميع أَوْقَاتِ الذَّات، فاللَّازمُ لسلبِ صِدْقِ الكتابةِ عن الإِنْسان بالإِمْكان في وقتٍ، هو صِدْقُ سَلْبِها عنه بالإِمْكان دائِمًا، لا إِمْكانُ دوامِ سَلْبِها عنه حتى يصحَّ فرضُ وقوعِه فتصدق الدَّائِمةُ المطلقةُ [77/ أ]؛لأَنَّ دوامَ الإِمْكانِ لا يستلزم إِمْكانَ الدَّوام؛ فسلبُ الكِتابة دائِمًا ممتنعٌ بالغير دائِمًا، والممتنعُ بالغير دائِمًا يُنافي الإِمْكانَ بِهذا المعنى.

قوله: (وَهُوَ قَوْلُ الفَخْرِ مَعَ ابْنِ سِيْنَا):

قال في «النجاة»: «السَّالبةُ الكُلِّيَّةُ الضَّرُوريَّةُ تنعكس مثلَ نفسِها لسالبةٍ كُلِّيَّةٍ ضروريَّةٍ؛ فإِذا كان في الضَّرورة لا شيءَ مِن ب ا فبِالضَّرورة لا شيءَ مِن ا ب، وأَلَّا يمكن أَنْ يكون إِمَّا ب فليكن ذلك جـ حتى يكون في وقتٍ ما صار ا فيكون هو ب وا فيكون أ ليس أ هذا محالٌ» اهـ وقد تَبِعَه على هذا الرَّأْيِ الإِمَامُ المصنِّفُ والخُونْجيُّ في «الموجز» و«الجمل».

وقد اعتراضه بنُ وَاصِلٍ فإِنَّه مبنيٌّ على إِنْتاج الممكنة، صغرى في الشَّكل الأَوَّل وهو ممنوع، وكذا اعترضه القُطُبُ في «شرح المطالع» بنَحْوِ ما ذكره المصنِّفُ، وفيه بحثٌ إِذْ ذاك مبنيٌّ على رَأْيِ المتأَخِّرين في كلام ابنِ سِيْنَا على ما عَرَفْتَ. ثم قال في «شرح المطالع»: «والحقُّ أَنْ يُقالَ: الضَّرورةُ إِنِ اعْتُبِرَتْ بالمعنى الأَعمِّ فسالبتُها تنعكس كنفسِها، والدَّلائِلُ كلُّها تامَّةٌ، وإِنِ اعْتُبِرَتْ بالمعنى الأَخصِّ لم يتمَّ الدَّلائِل»[1] اهـ

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 186).

ونعني بالمعنى الأعمِّ استحالةَ انفكاكِ المحمول على الموضوعِ سواءٌ كانت ناشئةً عن ذات الموضوعِ أَوْ أَمْرٍ منفصلٍ عنه، وبالأخصِّ باستحالةِ انفكاكِ عنه لذاته، وهذا هو المعتبرُ في الضَّرورةِ المطلقةِ وإِلَّا لم ينفكَّ الدَّوامُ عن الضَّرورة؛ لأَنَّ الدَّوامَ إِمَّا أَنْ يصدقَ في مادَّة الوجوب أَوِ الإِمْكان، فإِنْ كان الأَوَّلُ فالإِشْكالُ وإِنْ كان الثَّاني فهو إِمَّا دوامُ الوجودِ أَوِ العدمِ، والدَّائِمُ الوُجودُ واجبُ الوجود لغيره؛ لأَنَّ الشَّيْءَ ما لم يجب لم يُوجدْ فإِذا وُجِدَ وجبَ فإِنَّ كلَّ ممكنٍ موجودٌ بوجوبينِ وجوبٍ سابقٍ ووجوبٍ لاحقٍ، والدَّائِمُ العدمُ لغيره ممتنعٌ لغيره فإِنَّ الشَّيْءَ ما لم يجب عدمُه لم ينعدمْ، وعلى كلِّ التَّقْدير لا يكون الدَّوامُ إِلَّا مع الوجوب فيتساوى الدَّوامُ والضُّرورةُ بحسب الصِّدْق.

قوله: (والثَّاني أَنَّ عكسها عُرْفيَّةٌ عامَّةٌ وهُوَ التَّحْقيقُ الخ)[1]:

المشروطةُ- كما سبق- على ثلاثةِ أَوْجُهٍ، فإِنْ كانت بمعنى ما دام الوصفُ فعدمُ انعكاسِها ظاهرٌ كما في المثال الذي ذكر المصنِّفُ، وإِنِ اعْتُبِرَتْ بشرط الوصف فكذلك، كما إِذا فرضنا لا حارَّ في الواقع إِلَّا في الذِّهْن، صدق لا شيءَ من الحارِّ بجامدٍ

---

[1] سميت لفهم معناها من العرف.

تنبيه قال السعد المشروطة العامة أعني بشرط الوصف أعم من الدائمتين أعني الضرورية والدائمة من وجه لصدقهن في مثل كل إنسان حيوان وصدق الدائمتين بدونها في مثل كل كاتب حيوان وبالعكس في مثل كل كاتب متحرك الأصابع، وأما بمعنى ما دام الوصف فهي أعم من الضرورية مطلقا، ومن الدائمة من وجه ا هـ ثم قال والعرفية العامة أعم مطلقا من الدائمتين ومن المشروطة العامة ضرورة أن الدائمة أو الضرورية بحسب الذات أو الضرورة بحسب الوصف دائم ما دام الوصف من غير عكس ا هـ، وقال في المشروطة الخاصة أنها مباينة للدائمتين لتقييدها بالأدوام وأخص من المشروطة العامة لزيادة هذا القيد فتكون أخص من الباقي والعرفية الخاصة أعم من المشروطة الخاصة لا بالضرورة الوصفية توجب الدوام الوصفي من غير عكس ومباينة للدائمتين لما فيها من الأدوام وأعم من وجه من المشروطة العامة لصدقهما معا في مادة المشروطة الخاصة وصدق المشروطة العامة بدونها في مادة الضرورة الذاتية وبالعكس في الدوام الوصفي الغير الضروري بحسب الذات ا هـ وقال في الوقتية أنها أعم من وجه من المشروطتين والعرفيتين والمنتشرة أعم من الوقتية ونسبتها إلى البواقي نسبة الوقتية.

[77/ ب] بالضَّرورة ما دام حارًّا مع كذبِ لا شيءَ من الجامدِ بها وبالضَّرورة ما دام جامدًا؛ لأن بعضَ الجامدِ جاريا بالإمْكان حين هو جامدٌ، وبيانُ ذلك أَنَّ المشروطةَ مفهومَها بالاعتبارِ الأَوَّلِ أَنَّ ذاتَ الموضوع تنافي وصفَ المحمول في جميع أَوْقاتِ وَصْفِ المحمول الموضوع، ولا يلزم منه المنافاتُ وصف بين الوصفين مطلقا حتى يلزم من حد وأحدهما على شيءٍ انتفاءُ الآخَرِ، ومفهومُها بالاعتبار الثَّاني أَنَّ مجموعَ ذاتِ الموضوعِ ووصفِه منافٍ لوصف المحمول.

ولا يستلزم هذا إِلَّا المنافاةَ بين الوصفين في ذات الموضوع، ولا يلزم منه المنافاتُ بين مجموعِ ذاتِ المحمول ووصفِه وبين الموضوع، وأَمَّا إِنِ اعْتُبِرَتِ المشروطةُ بمعنى الضَّرورةِ لأَجْلِ الوصف، فإِنَّها تنعكس بنفسها؛ لأَنَّ المنافاةَ بين وصفِ الموضوع ووصفِ المحمول حِينئذٍ متحقِّقةٌ ضرورةً، أَنَّ منشأَ الضَّرورةِ السَّلبيَّةِ هو وصفُ الموضوع، وإِذْ قد تحقَّق المنافاتُ بين الوصفين فمتى تحقَّق وصفُ المحمولِ، امتنعَ صِدْقُ وصفِ الموضوع؛ فتكون المنافاتُ متحقِّقةً بين ذاتِ المحمولِ ووصفِ الموضوع، لأَجْل وصف المحمول وهو مفهومُ العكس، كذا في «شرح المطالع»(1) وتبعه السَّعْدُ في «شرح الشمسية» وهو مبنيٌّ على رَأْيِ المتأَخِّرين في صِدْقِ العُنْوان، وإِلَّا فلا نسلِّم صِدْقَ الأَصْل في المثالين معًا، ولا شُبْهَةَ في ثبوت استلزامِ المنافاة بين ذاتِ الموضوع ووصفِ المحمول في جميعِ أَوْقاتِ وصفِ الموضوعِ؛ للمنافاة بين الوصفين مطلقًا، ولا في استلزام المنافاة بين مجموع ذاتِ الموضوعِ ووصفِه وبين وصفِ الموضوعِ حيث يُرادُ بالوصف العُنْوانيِّ ما يصدق بالإِمْكان أَوْ ما يعمُّ الفرضَ الذِّهنيَّ، إِذِ المرادُ بالذَّاتِ رح جميعُ الأَفْراد التي يصدق عليها بالإِمكان أَوْ بالفعلِ ولو فرضًا لا خصوصَ الأَفْراد التي يصدق عليها بالفعلِ الخارجيِّ.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 181).

وبيانُه أَنْ تقولَ في الأَوَّلِ: لو لم يتناف الوصفان لأَمْكن تصادقُهما على ذاتٍ واحدةٍ وح فيصدقان عليها بالإمْكان؛ لأَنَّ إِمْكانَ الصِّدْق يستلزم صِدْقَ الإِمْكان؛ فيكون بعضُ جـ ب بالإمْكان حين هو جـ وقد كان لا شيءَ من جـ بـ بالضَّرورة ما دام جـ هـ ف [78/ أ]، وفي الثَّاني: لو لم يتناف المجموعُ من ذاتِ ب ووصفُه مع هـ عُرْفًا عند منافاة المجموع من ذات جـ ووصفِه بوصف ب، لأَمْكن الجمعُ بينهما بأَنْ يصدق وصفُ جـ على المجموعِ من ذات ب ووصفِه وح فيصدق عليه بالإمْكان، فتكون ذاتُ جـ هي ذاتُ بـ، فيجتمع ذاتُ جـ ووصفُه مع وصفِ بـ وقد كان لا يجتمعان البتة هـ ب.

قوله: (لكِنْ يَنْبَغِي رُجُوعُهُ إِلَى بَعْضِ أَفْرَادِ المَوْضُوعِ الخ):

إِمَّا بيانُ صِدْقِ أَلَّادوام في البعض فلأَنَّه لو لم يصدق أَلَّادوام في البعض، أَيْ بعض بـ جـ بالإِطْلاق، لصدق نقيضُه أَيْ لا شيءَ من بـ جـ دائِمًا وينعكس إِلى لا شيءَ مِن جـ بـ دائِمًا، وقد كان لا دوامَ الأَصْلِ كلُّ جـ ب بالإِطْلاق هـ ف، وأَمَّا بيانُ عدمِ لزوم أَلَّادوام في الكلِّ بيانُه يصدق لا شيءَ من الكاتبِ بساكنٍ ما دام كاتبًا لا دائِمًا مع كذبِ لا شيءَ من السَّاكن بكاتبٍ ما دام ساكنًا لا دائِمًا؛ لكذبِ أَلَّادوام وهو كلُّ ساكنٍ كاتبٌ بالإِطْلاق، لصدق نقيضُه وهو بعضُ السَّاكن ليس بكاتبٍ دائِمًا، فإِنَّ من السَّاكن ما هو ساكنٌ دائِمًا كالأَرْضِ، ولا يخفى عليك أَنَّ هذا ممَّا ينتقض به قولَ المصنِّف فيما سبق كلُّ مركَّبةٍ فيها قضيتان مختلفتان في الكيف والجهةِ متوافقتان في الكمِّ.

قوله: (وَذَهَبَ الأَقْدمونَ إِلَى أَنَّ الخَاصَّتَيْنِ الخ):

قال في «شرح المطالع» توجيهًا للمذهبين ما نصُّه: «بأَنَّ اللّادوام فى كلِّ واحدٍ له معنيان أَحدُهما: سَلْبُ دوامِ كلِّ واحدٍ، وهو أَنْ يكونَ دوامُ الحكمِ الكُلِّيِّ منتفيًا ولأَنَّ الحكمَ فيما نحن بصَدَدِه سلبيٌّ كان معناه أَنَّ دوامَ السَّلْبِ الكلِّيِّ منتفٍ، وانْتفاءُ دوامِ السَّلْبِ الكلِّيِّ إِمَّا

باطلاق الإيْجاب فى الكلِّ، أَوْ بدوامِ السَّلْب فى البعض وإِطْلاقِ الإِيْجاب فى البعض، وأيًّامَا كان فإِطْلاقُ الإيْجاب فى البعض متحقِّقٌ، ولا خفاءَ في أنَّه متى تحقَّق إِطْلاقُ الإيْجاب في البعضِ، انتفى دوامُ السَّلْب الكليِّ فبينهما تلازمٌ.

وثانيهما: إِثْباتُ اللّادوام في كلِّ واحدٍ وهو إِطْلاق الإِيْجاب فى الكلِّ، فمتى كان المرادُ بلا دوامِ الأَصْل المعنى الثَّاني، لم تنعكسا كنفسيهما لا دائِمَتَيْنِ في الكلِّ لجواز الدَّوام في البعض، أَمَّا لو كان المرادُ المعنى الأَوَّلِ انعكستا كنفسيهما؛ لأَنَّهما متى صدقتا صدق اللَّادوام في البعض فتنعكس إِلى اللّادوام، والعكسُ في البعض للبراهين الدَّالةِ على انعكاس الموجبةِ الجُزْئِيَّةِ المطلقةِ كنفسِها، ومتى صدق في العكس اللَّادوام في البعضِ، صدق انتفاءُ دوامِ السَّلْبِ الكلِّيِّ وهو مفهومُ الأَصْلِ» (1)اهـ.

فبيَّن أَنَّ معنى كلامِ الأَقْدمِينَ على الَّادوام الأَصْلِ في قوَّةِ جُزْئِيَّةٍ موجبةٍ؛ لأَنَّ إِطْلاقَ الإِيْجاب في البعض هو المحقِّقُ في انتفاءِ دوامِ السَّلْب الكلِّيِّ الذي هو معنى قولنا: لا دائِمًا فيُحْمَلُ عليه، وقد تُقدَّرُ أَنَّ الجُزْئِيَّةَ الموجبةَ المطلقةَ تنعكس جُزْئِيَّةً موجبةً مطلقةً فيتَّحدُ الأَصْلُ والعكسُ في معنى لا دائِمًا ومبنى رَأْيِ المتأَخِّرين على أَنَّ الَّادوام الأَصْل كلِّيَّةٌ موجبةٌ مطلقةٌ؛ لأَنَّ معناه إِثْباتُ الإِطْلاقِ في كلِّ واحدٍ، وقد تقرَّر أَنَّ الكلِّيَّةَ الموجبةَ تنعكس جُزْئِيَّةً موجبةً فلم يتَّحِدْ الأَصْلُ والعكسُ في معنى لا دائِمًا.

وأَمَّا ما ذكره المصنِّفُ من بناءِ رَأْيِ المتأَخِّرين على أَنَّ قَيْدَ لا دائِمًا في الأَصْلِ راجعٌ إِلى كلِّ فردٍ، ورَأْيِ الأَقْدمين على أَنَّ هذا القيدَ راجعٌ في الأَصْلِ إِلى كلِّ أَفْرادِ الموضوعِ من حيث هو كلٌّ إِلى كلِّ واحدٍ، ففيه نظرٌ، وكأَنَّه اغْتَرَّ بظاهرِ كلامِ صاحب «المطالع» إِذْ قال: «إِنْ أُريد باللَّادوام الأَصْلُ ليس الَّادوام في كلِّ واحدٍ بل الَّادوام في الكلِّ».

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 182).

وقد قال القُطُبُ في شرحه ما نصُّه: «وإنْ أُرِيْدَ بألْلّادوام أَيْ اللَّادوام الأَصْل ليس أَللَّادوام فى كلِّ واحدٍ وهو المعنى الثَّاني، بل اللَّادوام في الكلِّ أَيْ انتفاءُ الدَّوام في كلِّ واحدٍ لا الكلِّ من حيث هو كلٌّ، فإنَّه لا يكاد يتَّجه إن عكستا كنفسيهما، ولعلَّ مراد القدماءِ هذا كما وجّهناه»(1)اهـ.

فانظرْ كيف صرَّفه عن هذا الظَّاهرِ ونفى أَنْ يكون المرادُ الكلَّ من حيث هو كلّ، وقال: إنَّه لا يكاد يتَّجه فقد نفى عينَ ما أثبت المصنِّف.

قوله: (والحقُّ الذي لا ريبَ فيه أنَّهما ينعكسان كأنفسهما):

يريد لا في قيدِ الضَّرورة كما يدلُّ عليه كلامُه الآتي، وقد اعترض القُطُبُ كلامَ الأَرْمَوِيِّ حيث قال كالمصنِّف: أَنَّهما ينعكسان كأَنْفُسِهما قائِلًا: «وفي جريان هذا الدَّليل في المشروطةِ الخاصَّةِ نظرٌ»(2) وكذا ابنُ وَاصِلٍ في «شرح الجمل»، فإنَّه بعد ما ذكر أَنَّ صاحبَ «الكشّاف» أَنَّهما تنعكسان كأَنْفُسِهما قال: «الحقُّ عندي أَنَّهما ينعكسان إلى عُرْفيَّةٍ خاصَّةٍ» [79/ أ] اهـ وعليه اقتصر الكاتبيُّ.

قوله: (والأُلى تنعكس أصلًا):

دليلُه أَنَّ أَخصَّ الموجبات التي هي ليست هي عامَّةٌ بحسب الأَزْمنةِ والأَفْراد الوقتيَّةِ الكلِّيَّةِ وهي لا تنعكس، فجميعُها لا ينعكس؛ لأَنَّه يصدق كلُّ قمرٍ هو غيرُ مُنْخَسِفٍ بالضَّرورة وقتِ التَّرْبيع لا دائِمًا ولا ينعكس إلى الموافقِ كلُّ مُنْخَسِفٍ هو غيرُ قَمَرٍ ولا إلى المخالف لا شيءَ من المُنْخَسِفِ بقَمَرٍ.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 182).
(2) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 188)

قوله: (وعلى رأي جهة الإمكان الخ):

لم يتقدَّم لهذا الرَّأْيِ ذِكْرٌ لا في المتنِ ولا في الشَّرْحِ، ثمَّ إنَّ المصنِّفَ لم يستوفِ ذِكْرَ الأَقْوال فيما تنعكس إليه السَّوالبُ، وقد درج صاحبُ «الشمسية» على أَنَّ الخاصَّتين تنعكسان إلى مطلقةٍ حينيَّةٍ وأنَّ الوقتيَّتينِ والوجوديَّتين ينعكسان مطلقةً عامةً، وما بقي من السَّوالب غيرِ معلومٍ عكسٌ، وتقدَّم أنَّه لم يثبت إلَّا عكسُ النَّقيضين المخالفِ، أمَّا بيانُ انعكاس الخاصَّتين مطلقةً حينيَّةً فلأنَّه إذا صدق في الضَّرورة أَوْ دائِمًا لا شيءَ مِن جـ ب أَوْ ليس بعضُ جـ ب ما دام جـ لا دائِمًا، صدق بعضُ ما ليس بجـ حين هو ليس ب؛ لأَنَّ ذاتَ الموضوعِ موجودةٌ بحكم اللَّادوام فيعرضه د فر ليس ب بالفعل وهو ظاهر ود ج في بعض أَوْقاتِ كونِه ليس ت؛ لأنَّه كان ليس بـ وهو المطلوب.

وذهب سَعْدُ الدِّينِ إلى أَنَّهما ينعكسان إلى أَخصٍّ وهو الحينيَّةُ واللَّادوام، أَمَّا الحينيَّةُ فلِمَا تقدَّم، وأَمَّا اللَّادوام وهو بعضُ ما ليس ب ليس ب بالإِطْلاق؛ فلأَنَّ د الذي هو ليس بليس جـ بالإِطْلاق وإِلَّا لكان جـ دائِمًا، يكون ليس ب دائِمًا لدوام سلبٍ بدوام ثبوتِ جـ، وقد كان ليس ب لا دائِمًا هف، قال ولا أَدْري كيف ذهب هذا عن المصنِّفِ وقد صرَّح به في كثيرٍ من تصانيفه.

وأَمَّا بيانُ انعكاس الوقتيَّتين والوجوديَّتين مطلقةً عامَّةً فلأَنَّه إِذا صدق لا شيءَ مِن جـ ب أَوْ ليس بعضُ جـ د بإِحْدى الجهاتِ الأَرْبعِ أَعْني الوجوديَّتين والوقتيَّتين، صدق بعضُ ما ليس ب ج بالإِطْلاق بالافتراض؛ لأَنَّا بفرض موضوعِ الأَصْلِ الموجودِ د فر ليس ب بالفعل، وهو ظاهر ود جـ بالفعل يحكم اللَّادوام؛ فبعض ما ليس ب جـ بالإِطْلاق وبالعكس إِذْ لو لم يصدقْ بعضُ ما ليس بـ جـ بالإِطْلاق، لصدق لا شيءَ مما ليس بجـ دائِمًا، وينعكس بالمستجد إلى الشَّيءِ من جـ ليس بـ دائِمًا، ويلزمه كلُّ جـ ب [79/ ب] دائِمًا، وقد كان الأصل لا شيءَ من جـ ب هف.

قال السَّعْدُ: ولا يتعدَّى فيه اللَّادوام واللَّاضرورة إِلى العكس لِصِدْقِ ليس بعضُ الإِنْسان كاتبًا لا بالضَّرورة مع كذبِ بعضُ الكاتبِ إِنْسانٌ لا بالضَّرورة؛ إِذْ كلُّ كاتبٍ إِنْسانٌ بالضَّرورة.

وأَمَّا أَنَّ بقيَّةُ السَّوالبِ غيرُ معلومٍ عكسُها فمعدمٌ؛ للاطِّلاع على دليلِ موجبِه إِذْ لا يتمُّ بينها الافتراضُ لعدم استلزامها وجوهَ الموضوعِ، ولا الخلفُ لعدم استلزام السَّالبة المعدولةِ الموجبةِ المحصَّلةِ، قال السَّعْدُ لكن قد بيَّن عدمُ انعكاسِها بالنَّقْص إِذْ يصدق في الفصليَّات لا شيءَ من الخلاءِ ببُعْدٍ بالضَّرورة مع كذب بعضُ ما ليس ببُعْدٍ هو خلاءٌ بالإِمْكان، وفي الممكنتين لا شيءَ من الحِمار بلا مركوبِ زَيْدٍ بالإِمْكان الخاصِّ مع كذبِ بعضُ ما هو مركوبُ زَيْدٍ هو حمارٌ بالضَّرورة.

قوله: (وَأَمَّا أَنْ نَقُولَ الخ):

فيه فلو إذ لا يصحُّ أَنْ يكونَ مقالًا لقوله: فإِمَّا أَنْ عكسه لأَنَّ العكسَ حاصلٌ على القسمين معًا؛ فصوابُ العبارة أَنْ يقولَ: نعكسه بالمستوى إِلى قولنا: بعضُ جـ هو ليس بـ بالإِطْلاق، وفإِمَّا أَنْ نقولَ ذلك جئنا في أَصْل القضيَّة الخ، وإِمَّا أَنْ نقولَ: إِذا تبيَّن الخ.

قوله: (ولَمَّا لَاحَ هَذَا هَذَا الاعْتِرَاضُ الخ):

يفيد أَنَّ أَصْحابَ القول الثَّاني لا يرون صِحَّةَ انعكاسِ هذه الأَرْبعِ بـ بعكس النَّقيض الموافقِ لِمَا ذُكِرَ من فساد هذا الدَّليلِ؛ ولهذا عدلوا عنه إِلى المخالف وقد علمتَ أَنَّه لا يلزم من فساد الدَّليلِ الخاصِّ فسادُ الدَّعْوى، بل يصحُّ الاستدلالُ على المسئَلة بطريقِ العكس بأَنْ تعكسَ النَّقيضِ بعكسِ النَّقيض فيناقضُ الأَصْلُ المفروضُ صدقُه وهو ظاهرٌ.

قوله: (وأمَّا القولُ الثَّالثُ وهو قولُ ابنُ واصل الخ):

إشارةٌ إلى قوله في «شرح الجمل» والذي نقوله: «إنَّ الضَّروريَّةَ والدَّائِمةَ الموجبةَ الكُلِّيَّتَيْنِ ينعكسان عكسَ النَّقيض إلى الدَّائمة الكُلِّيَّةِ السَّالبةِ المخالفةِ، وبرهانُه إذا صدق كلُّ جـ بالضَّرورة دائمًا فإنْ لم يصدق عكسُ المخالفِ وهو لا شيءَ ما ليس ب جـ دائمًا، صدق نقيضُه وهو بعض ما ليس بـ جـ بالإطْلاق، ويضمُّه إلى الأصْل فينتج الشَّكْلُ الأَوَّلُ بعضَ ما ليس ب ب هف، وأمَّا العامتان فتنعكس كلُّ منهما عكسَ النَّقيض إلى السَّالبةِ العُرْفِيَّةِ العامَّةِ بمثل هذا البُرْهان»اهـ؛ وبه [80/ أ] تعلم وَجْهَ مغايرتِه للثَّاني ووَجْهَ مشابهتِه له.

قوله: (لِمَا تقدَّمَ في عكسِ السَّالبةِ المشروطةِ بالعكسِ المستوي):

إشارةٌ إلى قوله هناك، والثَّاني أَنَّ عَكْسَها عُرْفيَّةٌ عامَّةٌ وهو التَّحْقيقُ أيضًا بدليلِ أنَّه يصدق في المثال الخ، وعلى قياسِه يقال: هذا لا تعكس الكلِّيَّةُ الموجبةُ المشروطةُ العامَّةُ مشروطةً عامَّةً؛ فإذا قلت: كلُّ مركوبِ زَيْدٍ حمارٌ بالضَّرورة مادام مركوبَ زَيْدٍ، فلا يصحُّ أَنْ تقولَ: لا شيءَ مِن لا حمارَ بمركوبِ زَيْدٍ بالضَّرورة مادام لا حِمارًا لصِدْقِ نقيضِه وهو بعضُ لا حِمارَ مركوبِ زَيْدٍ بالإمْكان حين هو لا حمارَ وقد سبق ما فيه.

قوله: (لِأنَّ البُرْهانَ يتمُّ بلا دخْلٍ الخ):

قال ابنُ وَاصِلٍ: «وأَمَّا انعكاسُهما أَيْ الخاصِّيَّتين أَنَّ الموافقَ فيما بيَّنه [1] ولا يُرَدُّ عليه ما أَوْرَدْناه في لفظ الأَرْبع على [2]؛ لأَنَّ السَّالبةَ المعدولةَ المحمولِ يلازمها الموجبةُ المحصَّلةُ المحمول إذا كان الموضوعُ موجودٌ أَوْ هو كذلك في عامتيْ القضيَّتين»اهـ

---

(1) كلمة غير واضحة.

(2) كلمة غير واضحة.

وهو حاصلٌ ما ذكر المصنّفُ وفيهِ بحث لأَنَّ المذكورَ نقيضٌ لا يصحُّ جعلُه نقيضًا لإِحْدى الخاصِّيتين إِذْ هُمَا من المركَّبات ونقيضي المركَّبة منفصلةٌ مانعةُ خُلُوٍّ؛ فلا يلزم من كذبِ هذا النَّقيضِ صِدْقُ العكس المدَّعى.

قوله: (احتِرَازًا مِنَ الاتِّفَاقِيَّةِ المُوجِبَةِ فَإنَّها تَتَعَدَّدُ الخ):

وكذا لا بد لابنِ وَاصِلٍ وغيره.

قوله: (لِأَنَّ الاتِّفَاقِيَّةَ إِنَّمَا مَعْنَاهَا الخ):

هذه هي الِاتِّفَاقِيَّةِ الخَاصَّةِ وهي التي فيها بصُحْبَةِ طَرَفَيْها في الصِّدْق ولا باعتبار علامةٍ، وأَمَّا العامَّةُ فهي ما حُكِمَ فيها بصِدْقِ التَّالي على تقرير صِدْقِ المقدَّم كالعلاقة بينهما كما سبق.

قوله: (فَلَا يَقْتَضِي تَرَدُّدُهَا بِحَسَبِ الأَجْزَاءِ لِأَنَّ مَنْعَ الجَمْعِ الخ):

هذا ظاهرٌ إِنْ أُريد أَنَّها لا تتعدَّد كُلِّيَّةً، وأَمَّا إِنْ أُريد للإِطْلاق فَلَا، أَلَا ترى أَنَّه قد لا يجامع الفرسَ بل يعانده في بعض الأَوْضاعِ وذلك وَضْعُ كونِه ناطقًا مثلًا؛ فإِذا قلت: دَائِمًا إِمَّا أَنْ يكونَ الشَّيْءُ حيوانًا ناطقًا، وإِمَّا أَنْ يكونَ فرسًا على سبيل مَنْعِ الجمعِ، صحَّ لك أَنْ تقولَ: قد يكون إِمَّا أَنْ يكونَ الشَّيْءُ حيوانًا،وإِمَّا أَنْ يكونَ فرسًا، وبُرْهانُه أَنْ تأْتِيَ بالمقدِّمة القائِلةِ باستلزامِ الكُلِّ الْجُزْءَ صُغْرى فتقول: [80/ ب] كلَّما كان الشَّيْءُ حيوانًا ناطقًا كان حيوانًا، وملازمُ الأَصْلِ من المتَّصلة كُبْرى فتقول: وكلَّما كان الشَّيْءُ حيوانًا ناطقًا لم يكن فرسًا، فَيَنْتِجُ من التَّالث: قَدْ يكونُ إِذا كان الشَّيْءُ حيوانًا لم يكن فرسًا، ولم يلزمه: قَدْ يكون إِمَّا أَنْ يكونَ الشَّيءُ حيوانًا، وإِمَّا أَنْ يكونَ فرسًا وهو المطلوبُ.

قوله: (فَتَعَدَّدَ فِيْهَا السَّالِبَةُ اللُّزُومِيَّةُ بِعَدَدِ أَجْزَاءِ المُقَدَّمِ الخ):

ظاهرُه أَنَّها تَتَعَدَّدُ كُلِّيَّةٌ بتَعَدُّدِ مقدِّمها وهو ظاهرُ كلامِ ابنِ وَاصِلٍ ونصُّه: «بالمتَّصلة المطالبةِ تتعدَّد المقدِّم دون التَّالي، أَمَّا الأَوَّلُ فلِأَنَّ المجموعَ إذا لم يكن ملزومًا لا يكون شيءٌ من أَجْزائِه ملزومًا، وإِلَّا لكان المجموعُ ملزومًا ضرورةَ أَنَّ المجموعَ ملزومٌ للجُزْءِ وملزومُ الملزومِ ملزومٌ؛ فالمجموعُ ملزومٌ وكان غيرُ ملزومٍ هب»اهـ.

وفيه نظرٌ فإِنَّ سَلْبَ ملزوميَّةِ المجموعِ لشيءٍ في بعض الأَوْضاعِ لا تستلزم سَلْبَ ملزوميَّةِ جُزْئِه لذلك الشَّيءِ، وكذلك لاحتمال ثبوتِها له في بعض الأَوْضاع؛ فإِذا قلت: ليس البتَّة إِذا كان الشَّيءُ حيوانًا ناطقًا كان فرسًا، فإِنَّ هذه لا تَتَعَدَّدُ بتَعَدُّدِ المقدِّم؛ إِذْ لا يصحُّ أَنْ تقول: ليس البتَّة إِذا كان الشَّيءُ حيوانًا كان فرسًا لصِدْقِ نقيضِه، وهو قَدْ يكونُ إِذا كان الشَّيءُ حيوانًا كان فرسًا، أَمَّا الصَّوابُ أَنَّها إِنَّما تتعدَّد جُزْئِيَّةً وقد قال في «شرح المطالع»: «تَتَعَدَّدُ مُقَدِّمُ السَّوالبِ مطلقًا يقتضي تعددها جُزْئِيَّةً، وبُرْهانُه من الشَّكْل الثَّالثِ والمقدِّمةُ القائلةُ باستلزام الكُلِّ الجُزْءَ صُغْرى».

قوله: (الكُلُّ يَسْتَلْزِمُ الجُزْءَ الخ):

يُوهِمُ أَنَّ هاتين المقدِّمتين هُمَا مقدمتا القياسِ والقضيَّةُ الثَّالثةُ هي النَّتيجةُ، وليس كذلك بل هاتان المقدِّمتان هما مضمون مقدمتي القياسِ والثَّالثةُ مضمونُ النَّتيجة ثمَّ قوله: والكُلُّ لا يستلزم الشَّيْءَ جُزْئِيًا، لا مفهومَ له وكذا كُلِّيًا لأَنَّ المدارَ على عدم استلزام الجُزْءِ ذلك الشَّيءَ جُزْئِيًا وهو حاصلٌ وإِنْ كانت الكُبْرى كُلِّيَّةً؛ لأَنَّ الشَّكْلَ الثَّالثَ لا يُنتج إِلَّا جُزْئِيَّةً، وعلى هذا فالسَّالبةُ الاتِّفاقيَّةُ الكُلِّيَّةُ كالجُزْئيَّةِ تَتَعَدَّدُ جُزْئِيَّةً وهو ظاهرٌ؛لأَنها أَخصُّ ولازمُ الأَعمِّ لازمُ الأَخصِّ.

قوله: [1/81] (وأمَّا مانِعَةُ الجمْعِ السَّالِبَةِ فتتعدَّدُ بتعدُّدِ أجزائِها الخ):

إنَّما تَتَعَدَّدُ جُزْئِيَّةً إذْ لا يلزم من جوازِ اجْتماعِ الشَّيْءِ مع مجموعِ دائِمًا جوازُ اجْتماعِه مع كلِّ جُزْءٍ دائِمًا وهو واضحٌ.

قوله: (وتَسْتَلْزِمُ مُتَّصِلَةً الخ):

هذا بأَنَّ تلازمَ الشَّرطيَّاتِ، وجرت عادةُ القومِ بالاستقصاءِ تلازمِ الشَّرطيَّاتِ نَفْيًا وإِثْباتًا، ويجحدون التَّلازمَ في عشرةِ أَوْجُهٍ؛ لأَنَّه إِمَّا أَنْ يُعْتبَرَ بين المتَّصلاتِ أَوْ بين المنفصلاتِ، إِمَّا بين المتَّحدةِ الجِنْس أَوْ بين المتَّصلاتِ والمنفصلاتِ وتلازم المنفصلاتِ إِمَّا بين الخ، والمختلفةُ الجِنْسِ والمتَّحدةُ الجِنْسِ إِمَّا خفيفياتٌ أَوْ مانعاتُ الجمعِ أَوْ مانعاتُ الخُلُوِّ، وتلازمُ المختلفاتِ الجِنْسِ إِمَّا بين الحقيقيَّة ومانعةِ الجمع، أَوِ الحقيقيَّةِ ومانعةِ الخُلُوِّ، أَوْ بين مانعةِ الجمعِ ومانعةِ الخُلُوِّ، وتلازمُ المتَّصلاتِ والمنفصلاتِ، إِمَّا تلازمُ المتَّصلةِ والحقيقيَّةِ، أَوِ المتَّصلةِ ومانعةِ الجمع والمتَّصلةِ ومانعةِ الخُلُوِّ، ولقلَّة جَدْوَى ذلك اقْتَصَرَ المصنِّفُ على قليلٍ منه.

قوله: (وإلَّا لَمْ يَكُنْ مُسْتَلْزِمًا):

أَوْرَدَ على هذا الاجتماعِ وعلى ما قبله، أَنَّ التَّلازمَ والانعكاسَ كِلَيْهِمَا غيرُ لازمٍ؛ لجواز استلزام مقدَّمٍ واحدٍ للنَّقيضينِ، فلا يتمُّ بيانُ لزومِ السَّالبةِ وجوازُ أَنْ لا يلزم شيءٌ من النَّقيضينِ مقدَّمًا واحدًا، كما إذا لم يكن بينهما وبينه علاقةٌ كما بَيْنَ أَكْلِ زَيْدٍ وشُرْبِ عَمْرٍو فلا يتمُّ الاستدلال على لزومِ الموجوبة للسَّالبة، وهذا الإِيْرَادُ ذكره الخُوَنْجِيُّ في «الكشف» وغيرُه قال أَبُو عَبْدُ اللهِ الشَّريفُ: «ومن يرى أَنَّ استلزامَ الحال للنَّقيض لا يقدح في استلزام لزومِ التَّالي للمقدَّم سَلْبَ لزومِ نقيضِ التَّالي له وبالعكس من حيث الاستلزامِ إِلَّا أَنَّ المقدَّمَ يستحيل أَنْ يكونَ مستلزمًا لنقيض التَّالي من حيث هو مستلزمٌ للتَّالي»اهـ.

وهذا إِنْ صحَّ يكون جوابًا بالنِّسْبة إِلى الوجهِ الأَوَّلِ، وقد أَنْكَرَ القُطْبُ في «شرح المطالع»(1) ما نقله المتأخِّرون عن ابنِ سِيْنَا وقال: «هو مصرِّح بخلافه تطّلع فى عِدَّةِ مواضعٍ من فصلِ هذا التلازم على جليَّة المعنى لا خفاءَ فيها؛ فيقال: قد صرف عن إِدْراكِهِ خفاءُ المقام ولا مجمجة فلم يتجاوب أَطْراف الكلام قال: المتَّصلتان الموصوفتان يُؤْخذان تارةً بمطلق اتِّصالٍ وأُخْرى باتِّصالِ لزومٍ فيُجعل اللُّزومُ جُزْءً من التَّالى فى إِحْداهما، ويُؤْتى بنقيضِه من حيث هو لازمٌ فى الأُخْرى حتّى يكونَ قولنا: ليس البتَّة إِذا كان ا ب يلزم أَن يكونَ ج د في قوَّةِ قولِنا: كلَّما كان ا ب فليس يلزم أَن يكون ج د.

والبُرْهانُ على تلازمهما إِمَّا فى الكُلِّيَّتينِ المطلقتينِ فهو إِنَّه إِذَا صَدَقَ ليس البتَّة إِذا كان ا ب فجد فكلَّما كان ا ب فليس ج د، وإِلَّا لَصَدَقَ نقيضُه وهو قولنا: ليس كلَّما كان ا ب فليس جد، ومعنى هذا الكلام أَنَّ ليس ج د لا يكون مع ا ب على بعض الأَوْضاعِ لا على سبيلِ اللزوم ولا على سبيل الاتِّفاق، فيكون هناك وضعٌ من الأَوْضاع يكون فيه ا ب ومعه ويكون معه جد، وقد قلنا: ليس البتَّة إِذا كان ا ب فجد هف، وكذلك إِذا صدق: كلَّما كان ا ب فجد فليس البتّة إِذا كان ا ب فليس جد، وإِلَّا فقد يكون إِذا كان ا ب فليس جد، ففى بعض الأَوْضاع يكون ا ب ولا يكون معه ج د.

وإِمَّا فى الكُلِّيَّتين اللُّزوميَّتينِ فهو إِنَّه إِذا صدق: ليس البتَّة إِذا كان ا ب يلزم أَنْ يكونَ ج د، فكلَّما كان ا ب ليس يلزم ان يكون جد، وإِلَّا فقد لا يكون إِذا كان ا ب ليس يلزم أَنْ يكونَ جد، ففى بعض الأَوْضاع يكون ا ب ويلزم معه ج د، وقد كان ليس البتَّة إِذا كان ا ب يلزم أَنْ يكونَ جد هف، وكذلك على العكس إِذا صدق كلَّما كان ا ب يلزم ج د، صدق ليس البتَّة إِذا كان ا ب ليس يلزم أَنْ يكونَ ج د، وإِلَّا فقد يكون إِذا كان ا ب ليس يلزم أَنْ يكونَ ج د، ففى بعض الأَوْضاع يكون ا ب ولا يلزم معه ج د.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 220-221).

وإمَّا فى الجُزْئِيَّاتِ فهو بتوسَّط تلازمُ الكُلِّيَّاتِ مثلًا: إِذا صدق ليس كلَّما كان ا ب فجد فقد يكون إِذا كان ا ب ليس ج د، وإِلَّا فليس البتَّة إِذا كان ا ب ليس جد، ويلزمه كلَّما كان ا ب فجد وقد كان ليس كلَّما كان ا ب فجد هف.

هذا هو كلامُ الشَّيخ بلا افتراءٍ عليه ولا زُخْرُفَةٍ فى البيان، وعندى أَنَّ التَّلازمَ على ما ذكره إِذا أُعْطَى التَّعقُّلُ حقَّه لا يحتاج إِلى الدَّليل لغايةِ وضوحِه، فإِنَّ التَّالى إِذا لم يكن موافقًا للمقدَّم ولا لازمًا له يكون نقيضُه إِمَّا موافقًا له أَوْ لازمًا بالضَّرورة، وإِذا كان اتِّصالُه بالمقدَّم مطلقًا حتَّى يصدق بأيِّ وجهٍ، يكون إِمَّا اللُّزومُ أَو الاتِّفاق لم يكن لنقيضه اتِّصالٌ به لا باللُّزوم ولا بالاتِّفاق، وكذلك سَلْبُ لزومِ التَّالى للمقدَّم على جميع الأَوْضاع أَوْ بعضِها، يستلزم إِيْجابَ سَلْبِ لزومِ التَّالى على تلك الأَوْضاعِ، وإِيْجابُ لزومِ التَّالى للمقدَّم يستلزم سَلْبَ سَلْبِ لزومِ التَّالى بل هو عَيْنُهُ عند التَّحقيق.

فقد بان أَنَّ نَقْلَ المتأَخِّرين ليس على ما ينبغى ورأَيْتُ واحدًا من الأَزْكياءِ يقول: ما لهؤُلاءِ القوم لا يكادون يفقهون حديثًا، لم ينقلوا من الشَّيْخِ نقلًا إِلَّا وهو يُنادَى عليهم بقلَّة الفهمِ وكثرةِ الزَّلَلِ، ولا اعترضوا عليه اعتراضًا إِلَّا وقد اتَّسم بوَصْمَةِ اللَّاغيةِ والخَطَلِ مع أَنَّهم باختراع القواعد وبسطِ الفنِّ مشهورون، وفى السُّنَّةِ الأَصْحاب بقوَّة الذَّكاءِ وجودةِ القريحةِ مذكورون، وكان ذلك لتقادمهم لا لتقدُّمِهم ولتوفُّر حدِّهم لا لتوفُّر جِدِّهم»اهـ، كلامُه في «شرح المطالع» والتَّعريضُ بصاحب «الكشاف» ومن تَبِعَه فإِنَّهُم نقلوا عن الشَّيْخِ ما ذُكِرَ من تلازم المتَّصلتين على الوجه المذكورة واعترضوا بما ذكرناه عنهم والله أعلم، ثم مبحث القضايا وأَحْكامها تيسير الله تعالى وهيَ عونُه ولا حول ولا قوة إلا بالله.

القِيَاسُ(1)

قوله: (وَهَذَا هُوَ المَقْصُودُ الأَعْظَمُ مِنْ هَذَا الفَنِّ):

إنّما كَان كَذلك، لأنّه طريقٌ إلى المَقصود الأصليّ الذِي هو العِلم التّصديقي، وإنما كَان المَقصود الأصليّ هو ما ذكَر، لأن التّصورات لا تُطلب في العُلوم الحَقيقية إلا لكونها وسائلَ إلى التصدِيقات، ولأن التّصديقات الكَاملة هي الوَاصلة إلى مَرتبةِ اليَقين يُمكن تَحصيلها بالأَنْظار الصّحيحة في المَبادي التّصديقية.

ولذا كَانت مَطلوبة في العُلوم الحَقيقية، بخِلاف التّصورات الكَاملة، وهي المُوصلة إلى كُنْه الحَقيقة، فإن تَحصيلها مُتعسر بل مُتعذر.

ثم إن المُوصل إلى التّصديق: قياسٌ، واستقراءٌ، وتَمثيل، لكن العُمدة فيها والمُحصل للعِلم اليقينيّ هو الأَوّل، فصار الكلامُ فيه مقصودًا أعظمَ في هذا الفَنّ بالقِياس إلى الكَلام في المُوصل إلى التّصورات، وبالقياسِ إلى سَائر ما يُوصل إلى التّصديقات، ولهذا كان الاستقراءُ(2) والتمثيلُ(3) من لَوَاحقِ القِياس وتوَابِعه. [82/ ب]

---

(1) القياس -بالكسر وتخفيف الياء-: هو في اللغة التقدير والمساواة. وفي الاصطلاح: قول مؤلّف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر، كقولنا: العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فإنّه مؤلّف من قضيتين ولزم عنهما أنّ العالم حادث، وهو القياس العقلي والمنطقي. «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (1348/2).

(2) والاستقراء: الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، فلو كان في كلها لم يكن استقراء بل قياسا مقسما، ويسمى هذا الاستقراء استقراء ناقصا، لعدم حصول مقدماته إلا بتتبع الجزئيات، نحو كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ فهو، ناقص لا يفيد اليقين لإمكان وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا للمستقرأ كالتمساح. «التوقيف على مهمات التعاريف» (49/1).

(3) والتمثيل هو المؤلّف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لجزئي في علّة حكم ليثبت ذلك في ذلك الجزئي. «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» (507/1).

قوله: (قضيتان):

إطلاقٌ، والتصديقُ على القضيّة مَجاز من بابِ تَسمية الكل باسمِ جُزئِه، وقد أَوْرد أنه إن أُريد بالتَّصديقينِ بالقُوة دَخلت القَضية الشّرطية، وإن أُرِيد ما هُما بالفِعل خَرج القِياس الشّعر.

وأُجيب بأن المُراد هو الأَوّل، والشّرطية خارجةٌ بقوله متى سلمَا بأن أجزاءَها لا تَحتمل التّسليم لوجود المَانع -وهو ذاتُ الشرطِ والعِناد(1)-.

قيل: والحقّ أنّ الشّرطية ليس فيها تصديقانِ -كمَا سبقَ تَقديره- لا بالفِعل ولا بالقُوة، إذ لا حُكمَ فيهما بعدَ التّركيب، وأوردَ أيضًا دخولَ القضيّة المُركبة المُستلزمة لعَكسها.

وأُجيب بأنها في الاصطلاحِ قَضية واحدةٌ.

قوله: (لِأَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ القِيَاسَ المُرَكَّبَ... الخ):

القِياس المُركب -في الاصطلاحِ-: قِياس تَركّب من مُقدمات تَنتج مُقدمتان منها نتيجة، وهي مع المُقدمة الأخرَى نتيجَة أخرَى وهَلُمَّ جَرًّا إلى أن يحصلَ المَطلوب، وذلك لا يكُون إلا إذا كان القِياس المُنتج للمَطلوب تحتَاج مُقدمتان أو إحدَاهما إلى كَسب بقِياس آخرَ... وهكذا إلى أن يَنتهي المُركب إلى المَبادي البَديهية، فيكون هناك قِياسات مُرتبة مُحصلة للمَطلوب، ولهذا سُمي قياسًا مركبًا.

فإن صرّح بنتائجِ تلك القِياس سُمي مَوصول النتائجِ، يُوصل النّتائج فيه بلا مُقدمات، كقولنا: كل جـ ب، وكل ب د؛ فكل جـ د، ثم كل جـ د، وكل د أ؛ فكل جـ أ، ثم كل جـ أ، وكل أ د؛ فكل جـ د.

---

(1) العناد: الاعوجاج والخلاف، وقيل المبالغة في الإعراض ومخالفة الحق. العنادية: القضية التي يكون فيها الحكم بالتنافي لذات الجزأين مع قطع النظر عن الواقع، كما بين الفرد والزوج، والشجر والحجر. وكون زيد في البحر وأن لا يغرق. «التوقيف على مهمات التعاريف»، للمناوي. (248/1).

وإن لم يُصرح بهما مَفصول النّتائج لفَصلها عن المُقدمات في الذّكر -وإن كانتْ مُرادة من حيث المَعنى- كقولنا: كل ج ب، وكل ب د، وكل د أ، وكل أ د؛ فكل ج د، فظَهر أن القياسَ المُركب يرجعُ إلى أقيسةٍ، وإن طَيَّ النتائجِ ليس بلازمٍ فيه، وأن التّعريف المَذكور يتناولُه وكذا يتَناول قياسَ الخَلْفِ، وهو: القياسُ الذي يُثبت المطلوبَ بإبطالِ نقيضِه، وهو مُركّب من قياسٍ سَبق أحدهما اقترانيّ من مُتصلة وحمليّة، والآخرُ استثنائيّ.

أما إذا كان المَطلوب مثلًا: ليس كل ج ب، فنقُول لو لم يصدقْ لصدقَ نقيضُه -وهو كل ج ب- ولنفرضْ أن هنا مُقدمة صَادقة في نَفس الأمرِ -وهي كل ب أ- فنجعلُها كُبرى المُتصلة فيُركب قِياس اقترانيّ، هل كذا لو لم يصدقْ كل ج ب لصدقَ نقيضُه [83/ أ] -وهو كل ج ب، وكل ب أ؛ فيَنتج لو لم يَصدق ليس كل ج ب.

ثم تُجعل هذه النّقيضة مُقدمة قياسٍ استثنائيّ(1)، ويُستثنى نقيضُ التّالي فنقول: لكن ليس كل ج أ أمر مُحال؛ فيَنتج ليس كل ج ب -وهو المَطلوب- وإنما سَبقني خَلْف(2) أي باطلًا، لأنه باطلٌ في نَفسه، بل لأنه ينتجُ البَاطل على عدمِ تَقدير حَقيقة المَطلوب.

وقِيل: سُمّي خَلْف لأنه لما حصلَ مَطلوبه بإبطالِ نقيضِه، فكأنه أتى مَطلوبه لا على الاستقامةِ، بل من خَلْف -عَكس تَسمية القِياس الذي يأتِي إلى مَطلوبه ابتداءً، ومن غير تعرّض لإبطالِ النقِيض بالمُستقيم، لأنه أتى مَطلوبه من قُدّامه على الاستقامةِ- وهو وجهٌ حَسن.

(1) هو ما كانت النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا إن كان هذا جسما فهو متحيّز لكنه جسم ينتج أنّه متحيّز، فهو بعينه مذكور في القياس، أو لكنه ليس بمتحيز ينتج أنّه ليس بجسم، ونقيضه أي قولنا أنّه جسم مذكور في القياس. «كشاف اصطلاح الفنون والعلوم» للفاروقي (1350/2).

(2) الخلف -بالفتح وسكون اللام عند المنطقيين-: هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. ويقابله القياس المستقيم. وإنّما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتّصل الذي استثني فيه نقيض التالي فإنّه ليس قياس الخلف، إذ لم يقصد فيه إثبات المطلب بإبطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقا. «كشاف اصطلاح الفنون والعلوم» (760/1).

قوله: (مَتَى سَلَّمْنَا... الخ):

يريدُ أن القِياس لا يلزمُ في تحقّقه صِدق مُقدمتيه أو تَسليمهما، بل إنما يُشترط في تحقّقه استلزامُهما المَطلوب -ولو على تَقدير التّسليم-.

قوله: (لَزِمَ عَنْهُمَا... الخ):

مَعنى اللّزومِ -كما في شَرح المَواقف-: أن العِلم بهما يستعقبُ العِلم بالمَطلوب عادةً -كما عند الأشهر-.

أو لا -كما للإمامِ-.

أو أعدادًا -كما للحُكماء-.

أو توسّلًا -كما للمُعتزلة-.

فإذا تمّ النظرُ الذي هو مَجموع المُقدمتين حَصل العِلم بالمَطلوب، كما إذا تمّت الحَركة الحِسية وصلَ إلى المَكان الذي قصدَ به الحُصول فيها، وليس مَعناه أن النّظر عِلة مُوجبة للعِلم بالمَنظور فيه، كإيجابِ حَركة اليَد بحَركة المِفتاح حتى يَلزم اجتماعُهما في الزّمن، وح فلا تنافيَ بين هذا الاستلزامِ وبين كونِ عَدم العِلم بالمَطلوب بشَرط للنّظر، فلا يردّ ما أورده من أنكرَ إفادةَ النّظر العِلم كالتّسمية من المُنافاة.

وينبغي أن تعلمَ أنه لا فرقَ في الاستلزامِ بين المَطلوب اليقينيّ والظّني، خِلاف ما زعمَه العَضُد في «شرح المُختصر» الأَصليّ من أنه لا ارتباطَ بين الضّروري أمرا ما، وإن أقرّه سَعْد الدين في حَواشيه.

وقد نازعَه السيّد المُحقق قائلًا: إنما يتمّ إذا لم يكُن الأَمر الذِي يُستفاد منه الظنُّ أو الاعتقادُ قياسًا صَحيح الضرورةِ.

وقد وافقَ العَضُدُ الجَلالَ المَحَلّي(1)، فاعترضَه مُحَشِّيَاهُ الكمال بن أبي شريف وشيخُ الإسلامِ زكريًّا، بمِثل ما اعترضَ به السيّد كلامَ العَضُد والعَبّادي: أن يفرقَ بين [83/ب] كلامي العَضد والمَحَلي حتى لا يردّ عليه الاعتراض المَذكور فتعسّف.

ثم اعلم أيضًا أن ابنَ سِينا ذكرَ أن حُصول المُقدمتين في الذِهن لا يَكفي في حُصول المَطلوب، فإن الإنسانَ قد يَعلم أن هذا الحَيوان بَغلة، وأن كل بَغلة عَاقر، ومع هذين العَلَمين ربما رأى البَغلة مُنتفخة البَطن فيَظن أنها حَامل.

بل لا بُد مع حُضور المُقدمتين من التّفطّن، لكَيفية اندراجِ المُقدمة الجُزئيّة تحتَ الكُلية: كذا نقلَ عنه الإمامُ في «المَحْصول»، ونَحوه للإمامِ أبي حَامدٍ الغَزَالي.

قال الإمامُ في «المَحْصول»: وهذا ضعيفٌ، لأن اندراجَ إحدَى المُقدمتين تحتَ الأُخرى إما أن يكُون معلومًا مغايرًا لتَيْنِك المُقدمتين أو لا.

فإن غايرَهما كان مُقدمة أخرَى لا بُد منها في الإنتاجِ، ويكون الكَلام في كيفيّة التئامِها مع الأُولَيَيْن كالكلامِ في الأُولَيَيْن، وبَعض ذلك إلى اعتبارِ ما لا نهايةَ له من المُقدمات.

وإن لم يُغايرهما استحالَ أن يكونَ شرطًا في الإنتاجِ، لأن الشرطَ مغايرٌ للمَشروط -وهذا لا يُغايره- وأما حَديث البَغلة، فذلك إنما يُكره إذا كان الحَاضر إحدَى المُقدمتين فقَط: إما الصُّغرى وإما الكُبْرى، أما عندَ اجتماعِهما في الذّهن فلا نسلّم أنه يُمكن الشكَّ والنتِيجة.

وأجابَ بأنه أشارَ بالتفطّن إلى مُلاحظة نسبةِ المُقدمتين إلى النّتيجة من قَبِيل التّصور والتصدِيق، وردَ بمنعِ الاحتياجِ إلى هذهِ المُلاحظة.

---

(1) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعيّ: أصولي، مفسر. مولده ووفاته بالقاهرة، وكان مهيبا صدّاعا بالحق، يواجه بذلك الظلمة الحكام، ويأتون إليه، فلا يأذن لهم. وعرض عليه القضاء الأكبر فامتنع. وصنف كتابا في التفسير أتمه الجلال السيوطي. فسمي «تفسير الجلالين» و«كنز الراغبين» مجلدان، في شرح «المنهاج» في فقه الشافعية. و«البدر الطالع في حل جمع الجوامع» في أصول الفقه، و«شرح الورقات»: أصول، «الأعلام» للزركلي (5/332-333).

وقد استدلّ في «الطَّوالع»[1] على أنه لا بُد من استحضارِ المُقدمتين، ومُلاحظة الترتيبِ والهَيئة العَارضة لهما بتفاوُتِ الإشكالِ في الجَلاء والخَفاء.

فردّه في «المَوَاقف» بأن اللوَازِم مُختلفة، فقَد يكُون إنتاجُها لبعضٍ أظهرَ.

وفصّل السيّد الاعتراضَ فقال: الأشكالُ مختلفةٌ على سبيلِ مَنع الخُلو ما في المُقدمات أو في النّتائج، فإذا فرضَ الاتّحاد في المُقدمتين لما في الأَوّل والرّابع، كان اللازمُ في أحدِهما عَكس اللازِم في الآخرِ.

وإذا كان أحدُ الاختلافينِ لازمًا -وقد يَجتمعان أيضًا- جاز أن يكُون الاختلافُ في الجَلاء والخَفاء، لاختلافِ اللوازم، أو لاختلافِ المَلزومات، أو لاختلافِهما معًا، فإن اللزومَ بين أمرينِ [84/ أ] قد يكونُ بيّنًا، ولا يكون بين أمرينِ آخرينِ، أو بين أحدِهما وأمرٍ آخرَ بيّنًا.

قوله: (فصَرِّحَ التَّمثيلُ والاستِقْرَاءُ):

التّمثيل: هو الذي يُسميه الفُقهاء قياسًا.

وكذا عَرّفه الأَرمويّ[2]، وغيره بأنه: مساواةُ فرعٍ لأصلٍ في عِلّة حُكمها.

وهو لا يُفيد اليَقين لاحتمالِ القَوَادح، ولأنه لا يَلزم من كَون المُشتري عِلّة في الأَصل كَونه عِلّة في الفَرع؛ لجَواز أن تكونَ خُصوصية الأَصل شَرط للعِلّة، وخُصوصية الفَرع مانعًا منها.

---

[1] يعني «طوالع الأنوار من مطالع الأنظار» لناصر الدين البيضاوي.

[2] «التحصيل من المحصول» (155/2).

وأما الاستقراءُ فقالَ في «النَّجاة»: هو إثباتُ الحُكم الكُلي لثبوتِه جُزئِيَّاته كُلها أو بَعضها، ولأنه يخْفى ما فيهِ من المُسامحة فإن إثباتَ الحُكم الكُلي هو المَطلوب بالاستقراءِ، لا أنه عنه.

قال السّعد: والصّحيح في تَفسيره ما ذكرَه الإمام حُجّة الإسلَام -رضيَ اللهُ عنه- وهو أنه: عبارةٌ عن تصفُّح أمورٍ جُزئِيَّة ليحكمَ فحكمُها على أمرٍ يشملُ تلك الجُزئيَّات(1).

وهو المُوافق لكَلام أبي نَصرٍ الفَارَابيّ، حيث قال: الاستقراءُ هو تَصفّح شيءٍ من الجُزئِيَّات الدَّاخلة تحتَ أمرٍ ما كُلي، لتصحيحِ حكمٍ ما حكمَ به على ذلك الأَمْر لإيجابٍ أو سَلْب.

فتصفحنا جزئِيّات ذلك الكُلي -ليطلبَ الحُكم في واحدٍ واحدٍ-: هو الاستقراءُ.

وإيجابُ الحُكم لذلكَ الأمرِ الكُلي أو سَلْبه عنه: هو نتيجةُ الاستقراءِ، سُمي بذلك لأن المُستقرئَ يتبعُ جزئيًّا فجزئيًّا بالتحصّل المَطلوب، تقولُ: اسْتَقْرَأْتُ البلادَ إذا تتبَّعتها قريةً قريةً، تخرجُ من أرضٍ إلى أرضِه، اهـ.

وخصّصه في «الشَّمْسِية» بالثاني قال: ولا يُفيد اليَقين لاحتمالِ أن لا يكُون الكُلي بهذه الحَالة.

قال القُطْب: وإنما قالَ في أكثرِ جُزئيَّاته، لأن الحُكم لو كانَ موجودًا في جَميع جُزئياته لم يكن استقراءً بل قياسًا مقسمًا(1)، اهـ.

(1) المستصفى (ص:41)
(2) التعريفات (ص: 18)

والأكثرونَ على أنه يُقال على الوَجهين، والأوّل منهما سُمي استقراءً تامًّا وقياسًا مقسمًا، ويُفيد اليَقين كقولِك: العَدَد إما زَوْج وإما فَرْد، وكلُّ زَوْج، وإما فَرْد وكُل زَوج يعدّه الوَاحد، وكُل فَرد يعدّه الوَاحد؛ فكُل عددٍ يعدّه الوَاحد.

قوله: (وقَوْلُنا لِذَاتِهما مَعْنَاهُ... إلخ):

اعلمْ أن المَناطقة اعتبرُوا هذا القَيْد في تَعريف القِياس، للاحترازِ عمّا يستلزمُ قولًا آخرَ بواسطةٍ [84/ ب] غريبةٍ، وقسّموا الغريبةَ إلى أجنبيّةٍ أو غيرِ لازمةٍ من المُقدمتين، كما في قولنا: «أ» مساوٍ لـ«ب»، و«ب» مساوٍ لـ«ج»؛ فـ«أ» مساوٍ لـ«ج» بواسطةِ صدقِ كل مُساو، فإنه لو لم يصدقْ مثل هذه المُقدمة، لم يصدقْ القَول الآخرُ «أ» نصف لـ«ب»، و«ب» نصف لـ«جـ»، فإنه لا يَلزم «أ» نِصف لـ«جـ»، إذ لا يصدقُ أن نصفَ النّصف نصفٌ.

وإلى غيرِ أَجْنبية -أي تكون لازمةً من المُقدمات- كما في قولنا: جُزء الجَوْهر يوجبُ ارتفاعُه ارتفاعَ الجَوهر، وكل ما ليس بجَوْهر لا يوجبُ ارتفَاعه ارتفاعَ الجَوْهر؛ فجزء الجَوْهر جَوْهرٌ -مع أنه ليس بقِياس بالنسبةِ إلى هذه القَضية اللازمةِ-.

قال السَّعْد: وفسَّروا المُقدّمة الغَرِيبة بها تكُون حُدودها مُغايرة لحُدود مُقدمات القِياس، حتى تَدخل القِياسات المُبينة بطريقِ العَكس المُستوفي، ويَخرج المُبيّن بطريقِ عَكس النقيضِ، وسَبب ذلك أنهم اعتقدُوا وجوبَ تكرّر الحَدّ الأَوْسط -وهو حَاصل في المبيّن للعَكس المُستوي، دون عَكس النّقيض، ودونَ عكْس المُساواة- وهذا الوجُوب مَقال يقتضِيه تَعريف القِياس. اهـ.

ونَحوه في «شرح المَطَالع» وزادَ ما نصّه: واعلمْ أنه لو جعلَ الاستلزَام بطريقِ النّقيض داخلًا بالقياسِ، واقتصرَ في الاحترازِ على الاستلزامِ بواسطةِ المُقدمة الأجنبيّة، لكان له وجهٌ لأن الغَرَض من وَضْع القِياس استعلامُ المَجْهولات على وجهِ اللزُوم[1].

والمُقدمات كما تستلزمُ المَطالب بطريقِ العَكْس المُستوي، كذلك تَستلزمها بواسطةِ عَكس النّقيض من غيرِ ضَرورة في الاستلزامِ، وإنك كما تقولُ في العَكس المُستوي: متى صَدقت المُقدمتان صَدقت إحدَاهما مع عَكس الأخرَى، ومتى صدقتَا صدقتِ النَّتيجة، كذلك أمكنَك إجرَاء ذلك بعَينه في عكْس النقيضِ.

بخِلاف المُقدمة الأجنبيّة فإن المَلزوم بالحَقيقة ليس هو المُقدمتين بل معَها، و«ج» يدخلُ في القياسِ ما لا يحتاجُ إلى البيانِ، وما يحتاجُ إلى البيانِ بحفظِ حُدود القياسِ، ولا تغييرَ إلا بترتِيبها وإلى [85/أ] ما تغيّر حُدوده بأحدِ طرفيْه، وإلى ما تغيّر بطرفَيْه معًا، وقد اقتصرَ ابن واصلٍ على الاحترازِ عن المُقدمة الأجنبيَّة، وكذا المُصنف.

قوله: (فَلَا تُسَمَّى المُقَدِّمَتَانِ بِاعْتِبَارِ... الخ):

إشارةٌ إلى أنه لو لم يُذكر هذا اللفظُ لصدقَ الحَدّ على المُقدمتين، وعلى كل قَضيتين كيف كانتَا لاستلزامِهما إحدَاهما ضرورةَ استلزامِ الكُل لجزءٍ: وكذا قال غيرُ واحدٍ.

وقد اعترضَه السَّعْد بأن مَعنى اللزومِ عنهما أن يكونَ لهما دَخل في ذلك، وظاهرٌ أن المُقدمة الأخرَى لا دخلَ لها في ذلك.

ولك في الاعتراضِ وجهٌ آخرُ، وهو: أن مَعنى اللزومِ المَذكور ما كان على جِهة الاستعقابِ كما تقدّم، ومَعلوم أن الكُل لا يتعقّب العِلم تَجربة.

---

[1] «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص:245).

قوله: (مَا لَمْ تُذْكَرْ فِيهِ كَذَلِكَ):

أيْ بالفعلِ، وإنما قيّد التعريفاتِ بالفِعل لأن النتيجةَ في الافتراقِيّ مذكورةٌ بالقوةِ، فإن أجزاءَها مَذكورة فيه، وهي عِلة مَادية للنّتيجة والعِلة المَادية ما المَعلول معَها بالقُوة، فلو لم يُقيد بالفِعل لا تَنتقص تَعريف الإنشاءِ طردًا والاقترانيّ عكسًا.

وأوردَ على تَعريف الإنشاءِ من أن النتيجةَ ونَقيضها ليسَا مذكورَيْن فيه بالفِعل، لأن كلًّا منهما قَضية -والمَذكور ليسَ بقضيةٍ على ما سَيجيء-.

وأُجيب بأن المُراد النتيجة أو نَقيضها على التّرتيب -وهي مَذكورة بالفِعل- وليس المُراد عَين النّتيجة، لأن النّتيجة لا يُمكن أن تُذكر بعينِها في القِياس، لا على أن تكون إحدَى المُقدمتين، ولا أن تكون جزءًا من أحدِهما.

وإلا لكانَ العِلم بالنتيجةِ مقدمًا على العِلم بالقياسِ بمرتبة أو بمَرْتبتين، وكذلك نقِيضها لا يُمكن أن يكونَ بعَينه مَذكورًا، وإلا لكان التّصديق بالنتيجةِ وقوفًا على القياسِ المُشتمل على التّصديقين بنقيضِها، ومع التصديقِ بنقيضِها لا يُتصور التّصوير بهَا.

قوله: (فِي القِيَاسِ الحَمْلِيِّ(1)... الخ):

إشارةٌ إلى أن القِياس الاقترانيّ(2) ينقسمُ بحَسب ما يَتركّب منه من القَضَايا إلى حَمْليّ وشَرْطيّ.

---

(1) وهو مركب من مقدمتين مثل قولنا: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث فيلزم منه أن كل جسم محدث؛ فهذا القياس مركب من مقدمتين وكل مقدمة تشتمل على موضوع ومحمول، فيكون مجموع الآحاد التي تنحل إليه هذه المقدمات أربعة، إلا أن واحدا منها يتكرر، فالمجموع إذن ثلاثة وهو أقل ما ينحل إليه قياس، إذ أقل مايلتئم منه القياس مقدمتان، وأقل ما ينتظم منه المقدمة معنيان: أحدهما موضوع والآخر محمول. «معيار العلم في فن المنطق» للغزالي (ص:132)

(2) القياس الاقتراني يشتمل على النتيجة بالقوة دون الفعل بأن يكون مشتملًا على مادتها دون صورتها. «مذكرة فن المنطق» للشنقيطي (ص:76)

وذكروا أن الحَمْليّ: ما تركّب من الحَمْليّات السَّاذجة.

والشَّرْطي: ما تركّب من الشّرْطيّات السّاذجة أو منها ومن الحَمْليّات، وأقسامه خَمسة لأنه إن تركّب من الشّرطيّات فهو:

إمّا من [85/ ب] مُتصلتين أو مُنفصلتين.

أو مُتصلة ومُنفصلة.

وإن تركّب من حَمْليّة وشَرْطيّة فهو:

إما من حَمْليّة ومُتصلة.

أو حَمْليّة ومُنفصلة.

قوله: (احتيجَ إلى الثَّالث... الخ):

أوردَ عليهِ أن الحَدّ الأَوْسط في الأوّل والرّابعِ ليس بمُتكرّر، لأنه إذا وقعَ محمولًا فالمُراد به المَفهوم، وإذا وقعَ موضوعًا فالمُراد به الذّات.

وأُجِيب بأن المُراد أن الموضوعَ عليه مَفهوم المَحمول: ذكرَه السَّعْد، وغَيره -وأصلُه للشّيخِ في كُتبه-.

قوله: (وباعتبار الكَمّ):

هو -بتشديدِ المِيم-: بمَعنى الكِمّية.

وفي «الصِّحَاح»: اسمٌ ناقصٌ مُبهم مَبنيّ على السُّكون، وله مَوْضعان الاستفهامُ والخَبَر... وإن جَعَلْته اسمًا تامًا شدَّدتَ آخره وصَرَّفت، وقلتَ: أكثرت من الكَمّ وهو الكِمّية، (1)اهـ.

(1) «الصحاح تاج اللغة وصحاح» العربية للفارابي (2025/5)

والكِمّية بتَحقيق المِيم وتشدِيدها -كما نصّ عليه ابنُ عقيل[1] عند قولِ صاحبِ «التسهِيل»-: فإن كانَ حَرف ليس آخرَ الثانِي الذِي لم يُعلم ثَالث ضُعِّفَ... إلخ.

قالَ: تحرّز من أن لا يكُون حَرف ليس نَحوكم، فيجوزُ في النسبِ التضعيفُ نحو: كَمِّيّ وتركُه نحو كَمِّي، اهـ.

ونقلَ عن أبي إسحاقَ الزَّجاج[2] أنه بالتشديدِ، وأن القياسَ التخفيفُ.

قوله: (وَإنَّمَا كَانَ الأوَّلُ فِي المَرْتَبَةِ الأُولَى... إلخ):

هذا الترتيبُ كما في «شرح المَطَالع» أمرٌ استحسانيّ دعَا إليه الاستحسانُ، والآخرُ بالأليقِ والأولَى.

قوله: (وَلِهَذَا أسْقَطَهُ الفَارَابِيُّ وابْنُ سِينَا... إلخ):

قال في «الإشَارَات»: كما أن الشّكل وجدَ كاملًا فاضلًا، بحيث تكونُ قياسيّة ضُروبه النتائِج بيّنة بنفسِها لا تحتاجُ إلى حُجّة كذلكَ، وحَدّ الذي هو عَكسه بعيدًا عن الطّبع يحتاجُ في إبانةٍ قياسيّة إلى كُلْفة شَاقّة مُتضاعفة.

ولا تكادُ تسبقُ إلى الذهنِ والطّبع قِياسية ووُجِدَ الشكلانِ الآخرانِ، وإن لم يكونَا ببني القياسةِ قَريب من الطّبع يكادُ الطبعُ الصّحيح يقطنُ بقياسِها.

---

(1) ابن عَقِيل (694 - 769 هـ = 1294 - 1367 م) عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد القرشي الهاشمي، بهاء الدين ابن عقيل: من أئمة النحاة. من نسل عقيل ابن أبي طالب. مولده ووفاته في القاهرة. «الأعلام» للزركلي (96/4).

(2) الزَّجَّاج (241 - 311 هـ = 855 - 923 م) إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج: عالم بالنحو واللغة. ولد ومات في بغداد. كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرد. وطلب عبيد الله بن سليمان (وزير المعتضد العباسي) مؤدبا لابنه القاسم، فدله المبرد على الزجاج، فطلبه الوزير، فأدب له ابنه إلى أن ولي الوزارة مكان أبيه، فجعله القاسم من كتابه، فأصاب في أيامه ثروة كبيرة. وكانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره. من كتبه: «معاني القرآن» و«الاشتقاق»، و«خلق الإنسان»، و«الأمالي» في الأدب واللغة. «الأعلام» (40/1).

قِيل: أنْ يبيّن ذلك أو يكَاد بيَان ذلك يَسبق إلى الذّهن مِن نفسِه، فيلحَظ كِمّية قياسيّة عن قَريب، فلهذا صَار لها فبَدل ولعَكس الأوّل اطّراح، وصَارت الأشكَال الاقترانيّة الحَمْلية المُلتفت إليها ثلاثةً (2)اهـ.

قوله: (ولهذا كانت الثلاثةُ في القرآن... إلخ):

إشارةٌ إلى ما ذكرَه أبو حامدٍ الغَزَاليّ في كتابِه «القِسْطَاس»(3) وقد بسطَ القَوْل في هذه [86/ أ] الاحتجاجاتِ على نحو ما أَوْرده المُصنّف، فبيّن الأشكالَ الثلاثةَ وسمَّاها مَوَازِين، وزَاد مِيزان التَّلازُم ومِيزان التَّعَانُد، وفرغَ فيها احتجاجَات القُرآن ولم يذكرِ الشّكل الرّابع.

يفهمُ المُصنف أن الرابعَ لم يكن في القُرآن لبُعده عن الطّبع، بخلاف غيره -وفيه نَظر- فإنه ليس في القُرآن واحدٌ منها بصُورته، وإنما فيه الاحتجاجُ الصّالح لأن يُفرغ في أبي قَالب منها، ولا فرقَ بين الرّابع وغَيره في ذلك.

نَعم قد سبقَ إلى الذّهن في بعضِ المُقدمات أن لا تنتظمَ على نَظم الشّكل الأوّل، وإنما تَنتظم على غَيره، فليعتبرْ ذلك في الأمثلةِ القُرآنية.

واعلمْ أنه قَد أوردَ على الشّكل الأولِ سُؤال، وهو: أن في الاستدلالِ به دورًا فاسدًا، لأن العِلم بالنتيجةِ مَوقوفٌ على العِلم بالكُبرى الكُلية، والعِلم بها إنما يَحصل لو عُلم ثُبوت الحُكم بالأكبر، فكُل واحدٍ من أفرادِ الأَوْسط التي من جُملتها الأصغر، فيكون الحُكم بالكُبرى الكُلية موقوفًا على العِلم بثُبوت الأَكْبر، أو سَلْبه للأصغر، أو عنه الذي هو عَين النتيجة.

فلو استَبْعدنا بالنتيجةِ من العِلم بالكُبرى لزمَ الدَّوْر.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 256).

(2) «القسطاس المستقيم»، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي. وقسمه إلى: الأكبر، والأوسط، والأصغر. «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» (2/1326).

وأجابَ القُطْب في «شرح المَطَالع»، والسّعْد في «شرح الشَّمْسية»، وفي «شرح المقاصِد» بما حاصلُه: أن الحُكم يختلفُ بحسبِ اختلافِ أركانِ المَوضوع، حتى يكون معلومًا بوَصْف مجهولًا لا بحَسب وَصف آخرَ، ولا استحالةَ في ذلك.

قال السيّد في «شرح المَوَاقف»: العِلم بكُلية كُبرى الشّكل الأَول لا يتوقّف على العِلم بالنتيجةِ، فإن الحُكم على زيدٍ من حيث إنه فردٌ من أفرادِ الإنسانِ إجمالًا غير الحُكم عليه باعتبارِ خُصوصية.

فإن الحُكم يختلفُ باختلافِ العُنوان، فالأحكامُ الجَارية على خُصوصيات أفرادِ الكُلية مُندرجة فيها بالقوّة يُستدل بالكُلية عليها، حتى تَخرج الأحكَام من القُوة إلى الفِعل، اهـ.

قوله: (أمَّا الأوَّلُ فشَرْطُ إنْتاجِه... إلخ):

أَوْرد ابنُ سِينا(1) على شَرْطية هذينِ الأمرينِ سؤالًا وتقديرُه: أن الإنتاجَ يتحقّق بدونِها، فإذا قلتَ لا شيءَ من ج ب وبعض ب أ يلزمُ ليس بعض أ جـ، وإلا تَصدق كل أ جـ فيضمّ إلى الصُّغرى لينتجَ لا شيءَ من أ ب ويَنعكس إلى ما يُنافي الكُبرى. [86/ ب]

وحَلّه بأن الأشكالَ إنما تَتمايز بحَسب تعيّن الصُّغرى والكُبرى، وتعيّنها بتعيّن الأَصْغر الذي هو مَوضوع المَطلوب، والأكبر الذي هو مَحموله فالقِياس المَذكور إن قِيسَ إلى نسبة جـ إلى أ كان شكلًا رابعًا، لأن المُقدمة القائلة لا شيءَ من جـ ب تكُون كُبرى حينئذٍ، لاشتمالِها على الأكبرِ وهو جـ وعلم هذا يتحقّق الإنتَاج وإلى قيس إلى نسبة إلى جـ كان شكلا أول غير منتج وأشكل الأول لا يدل عليه.

---

(1) المنطق لابن سينا (ص: 238).

قوله: (ولو كانت الصُّغْرى سالبةً... الخ):

لا فرقَ في السالبةِ بينَ أن تكونَ بسيطةً أو مركبةً، لأن الحُكم في الكُبرى على ما ثبتَ له الأَوْسط والأصغر في السَّالبة مطلقًا، ليس مما ثبتَ له الأوسط، فلا يَلزم من الحُكم عليه الحُكم على الأصغر، لأن الحُكم على أحدِ المُتباينين لا يَستلزم الحُكم على الآخر.

وقد أوردَ أن السّالبة إذا كانت مُركبة تنتجُ صُغرى، لأنها تَستلزم المُوجبة -وهي مُستلزمة للنتيجةِ- وتوسّط المُوجبة لا يُخرجها عن الاستلزامِ، لأنها ليستْ مُقدمة غَريبة.

وأجيبَ بأن المُركب قضيتانِ في التحقيق لاشتمالِها على حكمينِ، فالمُنتج هناك بالتّحقيق ليس إلا الإيجَاب.

وأما السَّلْب فلا مدخلَ له في الإنتاجِ.

وأورد أيضًا أنه إذا كانت الصّغرى سَالِبة، بجعلِ مَوضوع الكُبرى ما سلبَ عنه الأَوْسط، وح بتَحقيق الإنتاجِ كقولِنا: لا شيءَ من ج ب وكُل ما ليس ب فهو أ ينتجُ كل ج أ.

وأجيبَ بأن هذا إنما يكونُ في الشّكل الأولِ إذا كانَ مَوضوع الكُبرى -أعنِي ما سُلب عنه- محمولًا في الصُّغرى، وحينئذٍ تكُون مُوجبة سَالبة المَحمول -ولا نزاعَ في إنتاجِها صُغرى-.

وعلى هذا الجَواب اقتصرَ سَعْد الدّين في «شرح الشَّمْسية»، وهو مَبنيّ على ما ذكرَه جَماعة من إثباتِ سَالبة المَحمول، أو التّفرقة بينَها وبين السَّالبة والمُوجبة المَعْدولة.

وقد استشكلَ الفَرْق بأنَّا إذا قُلنا جـ ليس ب، فالسَّلْب فإن كان جزءًا من المَحْمول كانت القضيّة مُوجبة مَعدولة، وإن كانتْ [87/أ] خارجًا عن المَحْمول كانتْ سالبةً، فلا يُتصوّر مُوجبة سَالبة المَحمول.

وأجابَ في «شرح المَطَالع» بأن السَّلْب خارجٌ عن المَحمول في السّالبة وسَالبة المَحمول، إلا أن في سَالبة المَحمول زِيادة اعتبارٍ، فإنَّا في السَّلب نتصوّر المَوضوع والمَحمول، ثم إن النّسبة الإيجابِية بينما ونرفعُ تلك النّسبة.

وفي سَالبة المَحمول نتصوّر المَوضوع والمَحمول والنسبَة الإيجابيّة ونَرفعها، ثم نعودُ ونحملُ ذلك السّلب على المَوْضوع، فإنه إذا لم يصدّق إيجَاب المَحمول على المَوضوع ويصدقُ سَلبه عنه، فيتكرّر اعتبَار السّلب فيها.

بخلافِ السّالبة، فإن فيها أربعةَ أمورٍ:

تصوّر المَوضوع.

وتصوّر المَحمول.

وتصور النّسبة الإيجَابية.

وسَلْبها.

وفي السّالبة المَحمول خَمسة أمورٍ -وهي تلك الأمور الأربعة، مع حَمْل السّلب على المَوضوع-.

وهكذا في السَّالبة المَوضوع، فإنه قد حملَ فيها سَلْب العُنوان على المَوضوع.

ومن هنا تسمعُهم يقولونَ: مَعنى السّالِبة المَحمول أن جـ شَيء وسلبَ عنه ب.

ومَعنى السّالبة الطرفينِ: أن شيئًا سلبَ عنه جـ هو شيءٌ وسلبَ عنه ب.

ومَعنى السّالبة: أن جـ سلبَ عنه ب.

ومَعنى المُوجبة المَعدولة: أن جـ يصدقُ عنه لا ب.

قالَ وتحصّل لك من هذا أن السَّالبة المَحمول لا تستدعِي وجودَ المَوضوع (1)، اهـ.

ونحوه للكِرْماني في كتابِه المسمّى بـ«النُّقود والرُّدود» -المَوضوع على مُختصر ابنِ الحَاجِب الأصلِيّ-.

ثم إن شارحَ «المَطالع» لما ذكر الجواب الذي اقتصر عليه سَعد الدينِ، اعترَضه بأن السّالبة والسالِبة المَحمول تلازمانِ، فإنتاجُ الكُبرى مع إحداهُما يوجبُ إنتاجَها مع الأخرَى (3) غايةُ ما في البابِ، أو إنتَاج المُوجبة السّالبة المَحمول أَبْين وأحكَم من إنتاجِ السّالبة.

فإنَّا إذا قلنا كل جـ ليس ب، وكل ما ليس ب أ؛ فقد حكَمنا في الصّغرى بأن ما سلبُوه عن كل جـ، وفي الكُبرى بأن أ ثابتٌ لكل ما سلبَ عنه ب؛ فيلزمُ بالضّرورة أن أ ثابتٌ لكل ج، بخِلاف ما إذا بدّلنا الصغرَى فقلنا: لا شيءَ من ج ب، [87/ ب] فإن مَعناه أن كل ج ليس يصدقُ عليه ب، ومَعنى الكُبرى أن ما صدقَ عليه ليس ب، فلا يتبيّن الاندراجُ هاهنا.

لكن إذا صدقَ كل جـ ليس يصدقُ عليه ب يصدقُ كل جـ يصدقُ عليه سَلب ب، وح يظهرُ الاندراجُ بينا، اهـ.

وهو مَبني على ما تقدّم عنه من أن السالِبة المَحمول لا تقتضِي وجودَ المَوضوع -وفيه نظرٌ- فإن النسبةَ فيها إيجابيّة، لأن حاصِلها -كما تقدّم-: حَمل السّلب على المَوضوع -أي إثبَاته له- ومتى لم يكن المَوضوع ثابتًا لم يثبت له شيءٌ.

فإن عنيَ أنها لا تَقتضي وجودَ المَوضوع في الخَارِج فمُسلّم، وليس هو المُدّعى في المُوجبات التي مَحمُولاتها عَدَميّة.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» للقطب الرازي (ص: 141-142)

(2) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 142).

وإن عَنَى أنها لا تقتضِيه مطلقًا فمَمنوع، بل هو خِلاف لما تقدّم له، وللسيّد وغَيرهما تحريرُه.

وإذا كانتْ سالبةَ المَحمول فغيرها من المُوجبات في اقتضاءِ وجودِ المَوضوع، فلا تكونُ لازمةً للسالبةِ بل أخصّ منها، فلا يلزمُ صدقَ كل جـ ليسَ يصدقُ عليه ب -وهو مَعنى السّالبة- وكل جـ يَصدق عليه سَلب ب، إذْ لا يلزمُ من صِدق الأعمّ صِدق الأخصّ، فلا يتبيّن الاندرَاج المَذكور.

فإن قِيل: ما الفرقُ بينها وبين المَعدولة؟

قلنا: الفَرق هو أن المَحمول في المَعدولة هو لا ب -أي هو كَلمة لا مُقيدة بمَفهوم ب، ولا سلبَ في الحقيقةِ- إذ لا نسبةَ.

بخلافِ المَحمول في السّالبة المَحمول، فإنه سَلب ب أي الحُكم بانتفائِه عن المَوضوع.

ففي الحَقيقة هما قضيَّتان، لأنك بعدما حكمتَ بسلبِ ب عن المَوضوع، حكمتَ بإيجابِ ذلك السَّلب للمَوضوع -على ما يَشهد به اعترافُهم بأن في سَلْب المَحمول خَمسة أمورٍ كما تقدّم- وهَا كَذَا ينبغِي تحرِير هذا المَقام.

قوله: (وَزَادَ الخُونجِيُّ فِي الجُمَل الكُلّيَّةِ النَّتِيجَة... الخ):

هذا الاعتراضُ ذكرَه العقبَانِيّ، ومن كلامِه قَوله: بحَسب ما اقتضَاه ضَابط الإنتاجِ... إلخ.

وأشارَ بضابطِ الإنتَاج إلى ما ذكرَ صَاحب الإنتاجِ، ولَفظه: والضّابط في الإنتاجِ مَوضوعية الأَوسط للطرفينِ [88/أ] بالفعلِ أو بالقوّة -مع عُموم وَضعه لأحدِهما- وللأصغرِ بثُبوته أو ثبوتِه لكُل الأكبَر -مع نَفيه الأَصغر(2) -اهـ.

---

[1] «الجمل في المنطق» للخُونَجي (ص:3)

وهو ضابطٌ حَسن أَثنى عليهِ شارحُوه، حتى قال ابنُ واصلٍ: لقد أبدعَ المُصنّف في هذا الضّابط، إذ هو مع فرطِ إيجازِه يتَناول تَعريف الضُّروب المُنتجة من الأشكَال الأربعةِ، وشَرائط الإنتَاج بحَسب الكَمّ والكَيْف، اهـ.

ولم يُعرّج المُصنف على هذا الضّابط، لكِن حَملته مُتابعة العقبَانِيّ في ألفاظِه على أن ذكرَه غَير مشيرٍ به إلى مَعهود سبقَ.

وقِيل: الوُقوف على كلامِ «الجُمَل» وشرّاحه كان يسبقُ إلى الوَهم أن المُراد -بضابطِ الإنتاجِ في الشّرح-: شَرائطه المَذكورة في هذا الكتابِ.

ثم إن اعتراضَ العقبَانِيّ هذا قد أُجيب عنه بأن الخُونَجيّ أشارَ إلى عِلة كُلية النّتيجة، وأنها: مَجموع عُموم مَوضوعية الأصغَر، وكُلية الكُبرى -وهو واضحٌ-.

قوله: (وَأَمَّا الضَّرْبُ الرَّابِعُ فَلَا يُمْكِنُ بَيَانُهُ):

أي: لا يعكسُ الصُّغرى، ولا يعكسُ الكُبرى. أما الكُبرى، فانعكاسُها جُزئيّة.

وأما الصُّغرى، فلأن السَّالبة الجُزئيّة لا تنعكسُ، وعلى تقديرِ انعكاسِها تنعكسُ جزئيّة -وهي لا تصلحُ لكُبرويَّة الأول-.

قوله: (وَقَدْ بَيَّنُوهُ بِالافْتِرَاضِ[1]):

بيّنه به الخُونَجي في كُتبه وغَيره، وهي طريقةٌ تُستعمل حيثُ لا يُمكن استعمالُ العَكس، ويترجّح على بُرهان الخلفِ، لأنه مُستقيم: قال ابن واصلٍ.

---

[1] بينوه أيضا بطريق الخلق وهو أنك إذا قلت بعض الحيوان ليس بإنسان وكل ناطق إنسان فلو لم يصدق فيه بعض الحيوان ليس بناطق صدق نقيضه وهو كل حيوان ناطق نضمنه صغرى إلى كبرى القياس ينتج من الأول كل حيوان إنسان وهذا نقيض الصغرى الصادقة ولو ضممناه إلى الصغرى لا نتج من الثالث بعض المناطق ليس بإنسان وهي نقيض الكبرى ولا خلل إلا من نقيض النتيجة فالنتيجة صادقة وستأتي الإشارة إليه في كلام المصنف في آخر التنبيه.

قوله: (وأجاب ابن واصل):

ذكرَ هذا الجَواب في «شرح الجُمَل» ولم ينسِبه إلى نَفسه، بل قال: وأُجِيبَ... إلخ.

وقد ذكرَ في «شرح المَطَالع» هذا الجَواب، وردّه بأن مُجرد صِدق القَضية مع القياسِ لا يستلزم أن تكون نَتيجة له، وإنما يكون كذلك لو بيّن أنها لازمةٌ للقياسِ -ولم يبيّن(1)-.

قوله: (وردّ الشّيخ ابن عرفة هذا الجوابَ... إلخ):

لفظُه في مَنْطقه: «ويردّ» -يعني جواب ابن واصلٍ- بمنعِ صِدق سَلْب الأكبرِ عن الأصغرِ المَعدوم كليًّا، لجوازِ كونِ الأكبرِ اعتباريًّا كلا شيء من المَعدوم بمُمتنع [88/ ب] الإعادَة، وبأن القِياس ما استلزمَ النتيجةَ بمُقدمتيه لا بخارجٍ عنها: هذا كلامه.

وقدْ رَدَّه المصنف في شرحه بقوله: لا نُسلم أن الأكبرَ وإن كان موضوعًا للفظيّة المُوجبة فلزمَ أن يكون وجوديًّا في الخارج، لجوازِ أن يكون أمرًا اعتباريًّا في الأذهانِ لا وجودَ لحقيقتها العَيَان، كالإمكانِ والوجوبِ والامتناعِ، فإن هذه أمورٌ اعتباريّة في العَقل لا وجودَ لها في الخارج -باعتبار أنفسها- وإنما وجودُها وعَدمها تابعانِ لما تُعتبر فيه.

ولهذا يتّصف به الموجُود والمَعدوم، ولهذا نقول: زَيد المَعدوم مُمكن، وزيد المَوجود مُمكن.

ويصحّ أن تجعلَ هذه الحقائِق مَوضوعات للقضَايا المُوجبة، فنقول: المُمكن الواجب والمُمتنع معلومات للرَّبّ -تباركَ وتعالى- فإذا كان واحدٌ من هذه موضوعًا كبرى هذا الضّرب الرّابع من الشكلِ الثّاني، صَحّ.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 253)

ولا يصحّ دعوَى سَلْبه عن العُموم عن الأَصغر -ولو فُرض معدومًا- بدليلِ أن المُمتنع يصحّ أن يجعلَ موضوعًا في القضيّة المُوجبة، ولا يصحّ سَلبه على العُموم عن المَعدوم، إذ لا يصحّ قولنا: لا شيءَ من المَعدوم بمُمتنع الإعادةِ، اهـ أريد منه.

وبه يظهرُ مَعنى ما أشار إليه هنا، وحَاصله: أن الأصغرَ حيث يكون معدومًا لا يصحّ سَلب الأكبر الأكبر عنه على العُموم، لنقضِه بما إذا كان الأكبرُ اعتباريًّا يتّصف به المَوجود والمَعدوم، وح فلا تصدقُ الكُلية السَّالبة وهي لا شيءَ من جـ، حتى يلزمَ من ذلك صِدق النتيجةِ المُدَّعاة، ونَفيه نظر من وجهينِ:

أحدهما: أن هذا الكَلام مَبني على جَعلِ مَبنى جَواب المُجيب: أن الأكبر -حيث يكون موضوعًا للمُوجبة- لزم أن يكون وجوديًّا في الخارج، فيُبنى الاعتراضُ على مَنع ذلك لجوازِ أن يكون اعتباريًا، وليس هذا بلازمٍ لجوازِ كونِ مَبنى الجَواب: أن الأكبر -حيث كان موضوعًا في الإيجابِ- كان موجودًا بحسب ما يقتضِيه المَحمول، إنْ ذهنيًا فذهنيٌّ، أو خارجًا فخارجُ -على ما سبقَ تَحريره- [89/ أ] ولا فرقَ في هذا بين الذِّهنيّات، وغيرها.

ثانيهما: أنه جَعل المَعدوم يثبتُ له الوَصف الاعتبَار في اغترَار بنحو قولِك: زَيد المَعدوم مُمكن، وهذا ليس بظاهرٍ أيضًا إذ ما لم يثبتْ لا يثبتُ له شيءٌ، وزيد -في المِثال- موجودٌ بأحد أنحَاء الوجُود -وهو الوجُود الذهنيّ- لا حالَ الحُكم فقط، إذ هو مَوضوع في قضيّة مُوجوبة -وإن كانتْ ذهنيّة- ولا يُنافي في هذا وَصفه بالمَعدوم، لأنه باعتبارِ الوجُود الخارجيّ، وقد سبقَ تَحقيق هذا المَقام فليُراجعْ.

قوله: (لَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ هَذَا الإيرَادُ):

نقله الكرمَانِيّ في «النُّقود[1]» عن الأصبهَانِيّ، ونقلَ عن الخُونَجِيّ جوابًا عنه، ونصه الأصبهَانِيّ هذا البَيان إنما يَستقيم لو كانتِ السّالبة التي هي الصّغرى مستلزمةً للمُوجبة المَعدولة، حتى تجعلَ صُغرى الأولِ -وهو مُحال- لأن السّالبة أعمّ منها ضَرورة صِدقها عند عدمِ المَوضوع الخُونَجيّ.

ويُمكن أن يُجاب عنه بأن الصّغرى السالِبة -وإن لم تكن مستلزمةً للمُوجبة المَعدولة- لكنها مُستلزمة للمُوجبة السّالبة المَحمول -وهي لا تقتضِي وجودَ وجودِ الموضوعِ- فيتمّ البيانُ، اهـ.

وفي هذا الجوابِ نظرٌ، إذ هو مَبنيّ على أن السّالبة المَحمول لا تَقتضي وجودَ الموضوعِ، وفيه ما قدّمناه قريبًا.

قوله: (وَأَجَابَ الأَصْبَهَانِيُّ):

هذا النقلُ يُخالف نقلَ الكرمَانِيّ عنه في القَول قبلَ هذه.

[1] الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب تأليف العلامة المحدث الأصولي الفقيه أبي عبد الله محمد بن يوسف بن علي، المعروف بـ«شمس الدين الكرماني» شارح البخاري، المتوفى سنة (786هـ).

قوله: (لأنتجنا مِنْ هَذَا الشَّكْلِ وَلَكِنْ مِنْ كُلِّيَّتَيْنِ إِيجَابِ الأَوْسَطِ لِلأَصْغَرِ[1]):

فيه قَلْب، والصّواب: إيجَاب الأصغرِ للأوسطِ، كما يدلّ عليه قوله بعد: ينتجُ من الأوّل ما ضمّ عكْسه، أو من الثالثِ إن ضمّ بنفسِه، ويُحتمل أن يكُون هذا هو المَقلوب.

ثمّ إن هذا يُخالف ما مَرّ في قاعدةِ الافتراضِ، وأنه أبدًا لا يكُون الأَمر قياسينِ: أحدهما من الشكلِ الأوّل، والآخرُ من ذلك الشكلِ بعَينه.

وقد ذكرَها ابن واصلٍ وغيره، فظهرَ أنها أَكْثرية على أن هذا الافتراضَ [89/ب] استدلالٌ على الضّرب بنفسِه، والصّواب: أن لو أسقطَ.

قوله: (فَلَوْ جَمَعْتَ القَضِيَّتَيْنِ الحَادِثَتَيْنِ بِالافْتِرَاضِ... إلخ):

وهاهُنا فائدةٌ، وهي أن صاحبَ «الشِّفَا» ذكرَاه الشّكل الثّاني والثالِث، وإن كانَا يرجعانِ إلى الأولِ فلها خاصيّة، وهي أن الطبيعِي السّابق إلى الذهنِ في بعض المُقدمات أن يكونَ أحد طرفَيها موضوعًا على التعيينِ، والطّرف الآخَر محمولًا حتى لو عكسَ كان غير طبيعيّ وغَير سابقٍ إلى الذهنِ.

أما في المُوجبات، فكقولِنا: الإنسانُ حيوانٌ أو كاتبٌ، فإن طبعَ الإنسانِ يقتضي مَوضوعية الإنسَان، ومحموليّة الحَيوان أو الكَاتب.

---

[1] صوابه إيجاب الأصغر للأوسط كما يفيده ترتيب المقدمتين قبل وقوله بعده ينتج من الأول إن ضم عكسه، ومن الثالث إن ضم بنفسه الخ. ما ذكره هنا لا فائدة فيه لأن نتيجة مقدمتي الافتراض المذكورة بعينها صغرى القياس المفروض صدقة فلا وجه للاستدلال عليها كما أن قوله وتضمه صغرى إلى كبرى القياس هو القياس المفروض بنفسه لا غيره. فتأمله. فلو حذ قوله: ولو جمعت القضيتين الخ لكان صوابا. البناني على مختصر السنوسي.

وأما السّوالب، فكقولِنا: فلا شيءَ من النارِ ببارِدٍ وثقيلٍ، فإن النارَ أَوْلى أن تكونَ موضوعةً يسلبُ عنها البَارد والثّقيل، فإذا انتفتِ المُقدمتان -على وجهٍ يُراعى فيها الحَمل الطّبيعي والسابِق إلى الذّهن- أمكنَ أن لا ينتظمَ على نهجِ الشكلِ الأوّل، بل على أحد هذينِ الشّكلين، فلا تكُون عنهما غنيّة.

قال القُطب: وبهذا بعينِه تَعرف فائدةَ الشّكل الرّابع، لجَواز أن لا تنْظم المُقدمات -على وجهٍ يُراعى فيه الأَمر الطّبيعي والسابقُ إلى الذّهن- إلا عَليه.

قال: فائدةٌ أخرَى، وهي: أن بعض ضُروب الأشكَال الثلاثة لا يَرتد إلى الشّكل الأَول، فتمسّ الحَاجة إليها عند استحصالِ المَجهولات المُتعلقة بها[1](2).

قوله: (لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا كَانَتَا سَالِبَتَيْنِ):

أي لأن المُقدمتين: إما أن يكونَا مُوجبتين، أو سَالبتين، أو الصّغرى مُوجبة، والكُبرى سَالبة. أو بالعكْس.

لكن اجتماعَ الخستين في المُوجبتين لا يتصوّر إلا إذا كانتَا جُزئيتين، فتكُون الصّغرى مُوجبة جزئية، فهو من القِسم الثّاني.

وكَذلك إن كانتْ الصّغرى مُوجبة والكُبرى سَالبة لم، تَجتمع الخستان فيه لا إذا كانتْ الصّغرى جُزئية، فهو من القِسم الثانِي أيضًا.

فقد بانَ أن اجتماعَ الخستين في القِسم الأولِ لا يكونُ إلا إذا كانتَا سالبتينِ، أو الصّغرى سَالبة والكُبرى مُوجبة جزئيّة.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 256).

قوله: (وَيَزِيدُ بالافْتِرَاضِ... [90/أ] الخ):

ذكرَه في الثّاني والخَامس وكذا فعلَ غَيره، قال في «شرح المَطَالع»: وكأنهم لم يَستنتجوه - أي الافترَاض- من الشّكل الأَول، وإن كان أظهرَ دلالَة مُحافظة على قاعدَتهم القَائلة بأن كُل افتراضٍ يتمّ بقياسٍ أحدهما من ذلك الشكل، والآخَر من الشكل الأول، أَوَلَيْتَ شِعْري كيف يَستعملونه في الخامسِ؟

فإنهم إن استعملُوه في الكُبرى تنتظمُ المُقدمة الافتراضيّة مع الصُّغرى على مِنوال هذا الضّرب بعَينه، وإن استعملُوه في الصّغرى تنتظمُ المُقدمة مع الكُبرى على هيئةِ الشّكل الثالثِ، والحَق أن لا يُخصص الافتراضُ بالشّكل الأَول ولا بالجُزئيّات، فليس في التخصُّص بها فائِدة نَقص لا يتمّ في الأغلبِ إلا في الجُزئيّات(1).

قوله: (إذَا كَانَتْ إحْدَى الوَصِيَّاتِ الأَرْبَعِ... الخ):

فيه نظرٌ، إذْ لم يشترطِ الكَاتبِيّ ذلك في رسالتِه -لا في فصل القِياس، ولا في فصل المُختلطات- بل قال في القِياس ما نصّه: الثاني من سَالبة كليّة صغرى ومُوجبة جزئيّة كبرى ينتجُ سَالبة جزئيّة، قال: والمُتقدمون حصَروا الضّروب المُنتجة في الخمسة الأُوَل، وذَكروا العَدم إنتَاج الثّلاثة الأخيرة الاختلَاف بالقِياس من بَسيطتين، ونحن نَشترط كون السّالبة فيها من إحدى الخَاصتين، فسَقط ما ذكرُوه من الاختلافِ، اهـ.

وقال في المُختلطات ما نصّه: الخَامس -يعني من الشّروط- كون الصُّغرى في الثّامن من إحدى الخَاصتين، والكبرى مما يصدقُ عليه العُرفي العَام، اهـ.

فانظرْ قولَه: «مما يصدقُ عليه العُرفي العامّ»، فإن هذا أعمّ الوَضعيات الأَربع لصِدقه بها وبالدائمتَين، فيكون مساويًا لما ذكره صَاحب «الإيضَاح»، وبه قرّره الشّراح.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 258).

قال الشيخ سَعد الدينِ ما نصّه: الشّرط الخَامس -يعني من شُروط إنتاجِ الشّكل الرّابع بحسبِ الجِهة-: كَون صُغرى الضّرب الثامِن إحدى الخَاصتين، وكُبراه مما يصدقُ عليه العُرفي العامّ أن يكونَ إحدى السّت المُنعكسة للسوَالِب، لأن إنتاجَه يتبيّن بعكسِ الترتيبِ ليرجعَ إلى الشكلِ الأوّل.

ثم عَكس النتيجةِ والسّالبة الجُزئية، إنما تنعكس إذا كانتْ [90/ ب] إحدى الخَاصتين، فلا بُد في مُقدمتي الضّرب الثامِن أن تكونَا إذا أُبدِلتَا أنتجتْ من الشكلِ الأوّل سَالبة خَاصة، والشكل الأوّل إنما ينتجُ السّالبة الخَاصة إذا كان كُبراه إحدى الخَاصتين، وصُغراه إحدى السّت.

فلا بُد هاهُنا من أن تكونَ الصّغرى إحدَى الخَاصتين، لأنها كُبرى الشّكل الأَول، وأن تكُون للكُبرى إحدَى السّت، لأنها صُغرى الشّكل الأوّل.

لا يُقال: نَتيجة الشّكل الأَول إنما تكُون سَالبة خَاصة، إذا كانتِ الصّغرى إحدَى الوضعيّات الأَربع.

وأما إذا كانتْ إحدى الدّائمتينِ، فالنتيجةُ ضروريّة لا دَائمة، أو دَائمة لا دَائمة، لأنّا نَقول: هما أخصّ من العُرفية الخَاصة، فتصدقُ في النتيجةِ السّالبة الجُزئيّة العُرفية الخَاصة، وهي تَنعكس إلى النتيجةِ المَطلوبة من هذا الضربِ، اهـ. ونحوه للقطب.

قوله: (والكَاتِبُ يَمْنَعُ ذَلِكَ بِنَاءً عَلَى... الخ):

فيه نظرٌ على ما سبقَ تقريرُه، ولا يلزمُ من عَدم انتظامِ القِياس الصّادق المُقدمات مِنهما - عَدم انتظامِ القِياس مطلقًا منهما.

قوله: (وَبُرْهَانُ انْعِكَاسِهَا وَاضِحٌ فَبُرْهَانُ انْعِكَاسِ إِحْدَى الخَاصَّتَيْنِ... إلخ):

يريدُ الجزئيّتين السالِبَتين بناءً على رأيِ الخُونَجيِّ في غير «الجُمَل» والسَّرَّاجِ وغيرهما، ولم يذكرْ في بيان انعكاسِهما فيما سبق افتراضًا على طَريقته المَألوفة.

قوله: (وَلَا شَكَّ أَنَّ الدَّوَامَ الذَّاتِيَّ يَسْتَلْزِمُ الوَصْفِيَّ):

هذا الكلامُ يُذكر لبَيان أن الدّائمتين أَخص من العَامتين، لما سبق من أن ذاتَ المَوضوع قد تكون غيره، بخِلاف الخَاصتين فإنهما مُتباينان لهما مُباينة كليّة، لأنهما مُفيدتان بأن لا دوامَ بحَسب الذاتِ، وهو مُباينٌ للدَّوام بحسب الذّات، وللضرورة بحسب الذاتِ، إذ هي أَخص من الدوَام.

وقد سبق أن وصفَ المَوضوع في الخاصّتين يجب أن يكون مفارقًا لذات المَوضوع، ليتحقّق الأدوَام المَحمول.

وقد علمتَ أن هذا البيانَ ليس مما نحن فيه، فلعلّ المُصنف أتى بهذا الكلام ليس أن هذه النّتيجة أَخَص من إحدى الخاصّتين، [91/أ] فما انعكس إليه الخَاصتين تنعكس إليه هذه النّتيجة، لأن لازمَ الأَعم لازمُ الأخصّ، وبين أخصّيتها باشتمَالها على الدّوام الذاتِي، زيادَة على قَيد الأدوامِ: الذِي هو قدرٌ مشتركٌ بينهما وبينَ الخاصّتين.

والدوَام الذّاتي يَستلزم الدوَام الوَصفي، وهذا مَعنى قول سَعد الدينِ -في جَواب السّؤال الذي أوردَه فيما سبق نقله-: لأنَّا نقول هما أخصّ من العُرفية الخاصّة... إلخ، وفيه نظرٌ.

قوله: (فَلَهَا شُرُوطٌ زَائِدَةٌ):

اعلمْ أن الاختلاطاتِ: هي الأقيسَة الحَاصلة من خَلط المُوجبات بعضها مع بعضٍ.

وضُروب الاختلاطاتِ -في كل ضربٍ من كل شكلٍ-: مائةٌ وتسعةٌ وستونَ من ضربِ ثلاثَ عشرةَ قضيةً، وهي التي جرتْ عادتُهم بإسقاطِ الكَلام فيها في مِثلها كُبريات.

ولإنتاجِ هذه الأَقيسة شُروط -باعتبارِ الجِهة زائدَة على الشّروط السابِقة-.

فأما الشكْل الأَول بشرطِه فعَليه الصّغرى، فيسقُط بحَسب هذا الشَّرط ستةٌ وعشرونَ حَاصلة من ضَرب المُمكنتين في ثلاثَ عشرةَ، فبقيَ مائةٌ وثلاثةٌ وأربعونَ.

وأما الثانِي، فشرطُه أَمْران:

أحدهما: كون الصّغرى إحدى الدائِمَتين، وكون الكُبرى إحدى السّت المُنعكس سَوالبها.

وثانيهما: أن لا تُستعمل المُمكنة إلا مع الضّرورية المُطلقة، أو مع الكُبريين المَشروطتينِ.

فسقطَ بمُقتضى الأوّل سَبعة وسبعونَ حَاصلة من ضَرب الصُّغريات الإحدَى عشرةَ في الكُبريات السّبع، وبمُقتضى الثاني ثَمانية وهي المُمكنتان الصّغريان مع الدائِمة والعُرفيتين، والكُبريان مع الدائِمة، فبقيتِ المُنتجات أربعَة وثَمانين.

وأما الثالِث: فشَرطه: فِعلية الصّغرى كالأول.

وأما الرابعُ: فشرطه خمسةُ أمورٍ:

- الأول: كون القياسِ فيه من الفِعليات، فلا تُستعمل فيه مُمكنة -مُوجبة كَانت أو سَالبة-.

- الثاني: أن تكون السالبةُ المُستعملة فيه مما يَنعكس.

- الثالث: أن يصدقَ الدوامُ على صُغرى الضّرب الثالثِ، أو يصدقَ العُرفي العَام على كُبراه.

- الرابع: [91/ ب] كون الكُبرى في الضربِ السادسِ من السّت المُنعكسة السّوالب.

– الخَامس: كون الصُّغرى في الثامِن إحدَى الخَاصتين، والكُبرى فيه مما يصدقُ عليه العُرفي العَام.

فالمُنتج من الضّربين الأولينِ مائة وإحدى وعشرونَ حاصلة من ضَرب المُوجهات الفِعلية الإحدى عَشرة في نفسِها، وفي الثالثِ ستّة وأربعونَ حَاصلة من الصّغر بين الدائمتينِ مع الفِعليات ومن الصُغريات المَشروطتين والعُرفيتين مع السّت المُنعكس سَوالبها، وفي الرابع والخامس سِتة وستون حَاصلة من الصّغريات الفِعلية الإحدى عشرةَ مع السّت المُنعكسة السوَالب، وفي السادس والثّامن اثنَا عشر من الصغريينِ الخاصتَين مع السّت، وفي السابع اثنان وعشرونَ حاصله من الكُبريين الخَاصتين مع الفِعليات الإحدى عشرةَ:

هذا ما لخّصه في «الشمسية» من الشّروط، وقد كنتُ حصّلتها في أبياتٍ فقلتُ:

وَشَـــرْطُ افْتِتَـــاحِ بِشَـــكْلٍ أَوَّل ... وثَالِـــثٍ فِعْلِيَّـــةُ الصُّـــغْرَى اقْبَـــلِ
وبِشَـــرْطِهِ فِي الثَّـــانِي كَـــونُ الكُبْـــرَى ... وجُمْلَـــة السِّـــتّ أو انْشُـــرِ الصُّـــغْرَى
مِـــنَ دَائِمَـــيَنِ ثُـــمَّ إِنَّ المُمْكِنَـــةَ ... مَـــعَ الضَّـــرُورِيَّةِ قَـــطُّ مُقْتَرِنَـــة
أَوْ مَـــعَ مَشْـــرُوطَيْنِ كُبْـــرَيَيْنِ ... فَكَـــانَ مَـــا ذَكَرْتَـــهُ شَـــرْطَيْنِ
وَرَكِّـــبِ الرَّابِـــعَ مِـــنْ فِعْلِيَّـــةٍ ... وَلْـــتَعْكِسْ مَـــا فِيـــهِ سَـــلْبِيَّة
وَثَالِـــثٌ مِنْـــهُ اجْعَـــلْ الصُّـــغْرَى بِـــهِ ... ذَاتَ الـــدَّوَامِ مُطْلَقًـــا فَانْتَبِـــه
أَوِ اجْعَـــلِ الْكُبْـــرَى مِـــنَ السِّـــتِّ كَمَـــا ... بِسَـــادِسٍ وَثَـــامِنٍ مِنْـــهُ اعْلَمَـــا
تَمَّـــتْ صُـــغْرَى ثَـــامِنٍ إِحْـــدَى اللَّتَـــيْنِ ... قَـــدْ خُصَّـــتَا بِـــذِي الشُّـــرُوطِ دَونَ مَـــيْنِ

قوله: (سَوَاء فَسَوَاءٌ):

هذا إنما هو إذا اشتركَت المُتصلتان في جُزء تَام من الطّرفين -أعنِي تمَام المُقدم أو إتمَام التّالي- كقولِنا: كلما كان أبٌ فَجَدٌّ، وكلما كان جَدّ فهو.

فهذا هو المَطبوع، وحُكمه حُكم المُركب من جملتين، إلا أنه يَختص بما إذا كانت المُتصلتان لزوميّتين أو اتفاقِيتين، [92/أ] فإن كانتَا مُختلفتين ففيه تفصيلٌ لا يليقُ ذِكره بالمُختصرات.

وقد ذكَره في «شرح المَطَالع»(1)، وقد وردَه على اللزومِيتين أنه يصدقُ قولنا: كلما كان الاثنانِ فردًا كان عددًا، أو كلما كان عددًا كان زوجًا، مع كذبِ النتيجةِ، وهي: كلما كانَ الاثنانِ فردًا كان زوجًا.

وأجيبَ بأنه إن اعتبرَ في اللزوميّة الصدقَ بحسب نفس الأمرِ، فلا نسلّم صِدق الصغرى، وإن اعتبرَ بحسب الإلزامِ فلا نُسلم كذب النتيجةِ، فإن من يرَى الاثنينِ فردًا يرى أنه زَوج.

قوله: (ذَكَرَ هُنَا حكمَ القِياسِ المُركَّبِ مِنَ المُنفَصِلَاتِ):

اعلمْ أن المُركب من المُنفصلتين: إما أن يشتركَا فيه في جزء تام منهما، أو في جُزء غير تام منهما، أو في جزء تام من أحدِهما غير تام من الآخر، كالمُركب من المُتصلتين.

فالأول: كقولِنا: دائمًا إما أن يكونَ أ ب أو ج د، ودائمًا إما أن يكون ج د أو هـ ز.

والثانِي: كقولِنا: دائمًا إما أن يكون كُل أ ب وإما كل أ ج، ودائمًا إما كل ج د وإما كل هـ ز.

والثالث: كقَولنا: دائمًا إما كلما كان أ ب فج د، وإما كلما كان أ ب فهـ ز، ودائمًا إما كل هـ ز وإما كُل ج ط.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 296).

والمَطبوع من هذه الأقسامِ هو الثانِي، وهو: ما تكُون الشّركة في جُزء غير تَام من المُقدمتين، وشَرط إنتاجِه: إيجَاب المُقدمتين، وكُلية إحداهما، وصِدق مَنع الخُلو عليهما، كقولنا: دائمًا إما كل أ ب أو كل ج د، وإما كل د هـ أو كل و ز، ينتجُ دائمًا إما كل أ ب أو كل ج هـ أو كُل و ز، لأنه لا بُد في كل واحدةٍ من المُنفصلتين من وقُوع أحد جزأيْها، ضَرورة مَنع الخُلو.

فالوَاقع من المُنفصلة الأولَى إن كان الجُزء الأوّل -أعني كل أ ب- فهو أوّل أجزاءِ النّتيجة.

وأما إن كانَ الثانِي -وهو كل ج د- فالوَاقع معَه من المُنفصلة الثانِية.

أما في الجُزء الأوّل -أعنِي كل د هـ- فينضمّ منهما قِياس هذا كل ج د وكُل د هـ، فينتجُ كل ج هـ وهو ثانِي أجزاءِ النتيجةِ.

وأما الجُزء الثانِي -أعنِي كل و ز- وهُو آخِر أجزاءِ النتيجةِ.

قوله: (ذَهَبَ الخُونَجِيُّ فِي «المُوجَز» [92/ب] وابْنُ سِينَا إِلَى أَنَّهُ عَقِيمٌ):

احتجّ ابن سِينا على عُقمه بأن أخصّ الأقيسَة المُؤلفة مُنفصلتين: هو المُؤلف من كُليتين حَقيقتين، وأنه لا ينتجُ فجَميعها لا ينتجُ، وإنما لم ينتجْ لأن الطّرفين الذين ليسَا بمُشتركتين: إما أن يتحدَا، أو يتغايرَا.

فإن تغايرَا كذبتِ المُنفصلتان معًا.

وإن اتحدَا لم يكن بين الطرفينِ عِناد، فلو نتجَا عِنادًا لزمَ كَون الشيءِ معاندًا لنفسه، وهو مُحال(2).

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 304).

وأجابَ صاحبُ الكشفِ بأنَّا لا نُسلم أن الطّرفين إن تغايرًا كذبتِ المُنفصلتان، لجَواز كَون الطّرفين مُساويين في العُموم والخُصوص لنقيضِ الوَسط، فيكون كل واحدٍ من القَضيتين متألفةً من الشيءِ والمُساوي لنقيضِه، فتكون القَضيتان صَادقتين.

ولا نسلّم أنهما ح ينتجانِ عِناد الشيءِ لنفسِه، وإنما ينتجانِ مُتصلتين مُؤلفتين من الطرفينِ المُتساويين، أو من نقيضِهما، أو مُنفصلات تلزمُ هاتينِ المُتصلتين.

وقد تبعَ في «المُوجَز» ابن سِينا فمنعَ إنتَاج الأقيسَة المُؤلفة من مُنفصلتين إذا كان الأَوسط جزءًا تامًّا، وحكمَ بإنتاجِها في «الكَشْف» و«الجُمَل»(1).

قوله: (وَهُنَا ظَاهِرُ الحكْمِ فِي القِيَاسِ المُرَكَّبِ مِنَ المُتَّصِلَاتِ مَعَ المُنْفَصِلَاتِ):

هذا القِسم على ثَلاثة أقسامٍ -كالذِي قبلَه- والمَطبوع منه هو القِسمان الآية لأن بشَرط أن تكونَ المُتصلة صُغرى والمُنفصلة مُوجبة كُبرى.

أما الأوّل -وهو ما يكُون الشّركة في جزءٍ تامّ من المُقدمتين- فكقولنا: كلما كان فـج د، ودائمًا أو قد يكون إما ج د أو هـ ز مانعَة الجَمع ينتجُ دائمًا، أو قد يكُون إما أب أو هـ ز لأن ج لازم لأن وهـ ز يمنعُ اجتمَاعه مع ج د كليًّا أو جزئيًّا، فيكُون هـ ز مُمتنع الاجتماعِ مع أن كذلك، لأن امتناعَ الاجتماعِ مع اللازمِ دائمًا أو في الجُملة يستلزمُ امتناعَ الاجتماعِ مع المَلزوم كذلك، هذا إذا كَانت المُنفصلة مَانعة الجَمع.

وإن كَانت مَانعة الخُلو كما في المِثال المَذكور بعَينه ينتج قد يكون إذا لم يكُن أ ب فهـ ز، لأن نقيضَ الأوسطِ [93/أ] -أعني نقيضَ ج د- يستلزمُ طرفي النّتيجة -أعني نقيضَ أ ب وعَين هـ ز-.

أما الأوّل، فلأن نقيضَ اللازمِ يستلزمُ نقيضَ المَلزوم.

---

(1) «الجمل في المنطق» (ص: 4).

وأما الثّاني، فليمنَع الخُلو بين ج د وهـ ز، وكل أمرينِ بينهما مَنع الخُلو كان نقِيض كل منهما مستلزمًا لعَين الآخر، وإذا كان نقيضُ الأوسط مستلزمًا للطرفينِ، أنتج أن الطّرف الأَول -أعني نقيضَ أ ب- قد يستلزمُ عينَ هـ ز بقياسٍ من الشكلِ الثالث.

هكذا كلما تحقّق نقيضُ الأوسطِ تحقّق الطرفُ الآخر -أعني هـ ز ينتج- قد يكون إذا لم يكن أ ب فهذا وهو المَطلوب، ويعلمُ من ذلك أن المُنفصلة إن كَانت حَقيقية، كان القِياس مستلزمًا للنتيجتينِ جميعًا.

وأما الثانِي -وهو ما تكونُ الشركَة في جزءٍ غيرِ تامّ من المُقدمتين- فكقولنا: كلما كان أ ب فكل ج د، ودائمًا إما كل د هـ أو و ز مَانعة الخُلو تنتج كلما كان أ ب، فإما كل جـ هـ أو و ز لأن كل ج د ثَابت على ما تقدّم أ ب و ج.

فالوَاقع من المُتصلة إن كان الجُزء الأوّل -أعني كُل د هـ- فهما أعني كل جـ ب وكل د هـ ينتجانِ كل جـ هـ، فيكُون كل جـ هـ ثابتًا على تقديرِ أ ب.

وإن كانَ الجُزء الثانِي -أعني و ز- يكون الوَاقع على تَقدير أ ب و ز، فعَلى تقدير أ ب يلزمُ أحدَ أمرينِ:

إما كل د هـ.

وإما و ز.

وهذا مَعنى النتيجةِ، وبقيَ على المُصنف ما تركّب من حَمْلِيّة ومُتصلة، والمَطبوع منه ما تكون الحَمْلية فيه كُبرى والشّركة مع تَالٍ لمُتصلة، كقولِنا: كلما كان أ ب فـج د، وما تركّب من حَمْلية ومُنفصلة.

والمَطبوع منه شيئانِ:

أحدهما: أن تكونَ الحَمْلية بعد أجزاءِ الانفصالِ، وكل واحدةٍ من الحَمْليات مُشاركة لواحدٍ من أجزاءِ الانفصالِ، كقولِك: كل جـ إما ب وإما د وإما هـ، وكل ب ط وكل د ط وكل هـ ط ينتجُ كل ح ط.

والثانِي: أن تكونَ الحَمْلية أقل من أَجْزاء الانفصالِ، ولتكنِ الحَمْلية واحدةً، والمُنفصلة ذاتَ جُزئينِ، والمُشاركة مع أحدِهما، كقولك: إما كل أ ط أو كل ج ب، وكل ب د ينتج [93/ب] إما كل أ ط أو كل جـ د، وهو ظاهرُ الاستقصاءِ في هذه الأقسامِ، واستيفاءُ ما لها من الإمكانِ مَوْكول إلى المُطولات.

قوله: (فَلَا بُدَّ مِنْ كُلِّيَّةِ الْمُنْفَصِلَةِ... إلخ):

هذا مُقتضى ضَابط صاحبِ الجُمل، وعليه فلو كَانت فريدَة له أنتجَ إذًا المُنفصلة إذا أردت إلى لازمِها.

فإن جعلَ القِياس على نظمِ الشكلِ الأَول، كانت كُبرى القِياس جُزئيّة -وذلك لا ينتجُ-.

وإن جعلَ على نَظم الثانِي، فإن رددتَ الكُبرى إلى قولِنا: قد يكون إذا لم يكن هـ ز لم يكن ج د، لم يتّحد الوَسط مع كونِ الكُبرى في الثاني جزئيّة -وهو لا ينتجُ- وإن عطفتَ الصّغرى ليصيرَ القِياس على نظمِ الثالثِ والرابعِ، فظاهرٌ عَدم إنتاجِه.

قوله: (لَمْ يُنْتِجْ بِالفَصْلِ فِي القِيَاسِ الاسْتِثْنَاءِ شَيْئًا):

دليلُه: الاختلَاف المُوجب للعِلم، وذلك لصِدق المُقدم مع كذب التالي تارةً ومع صِدقه أخرى، كقولنا: ليس البتة إذا كان الإنسانُ حيوانًا فهو مجردٌ، والفَرس حَيوان فلا ينتجُ وَضع المُقدم، ولكذب التالي مع صدق المُقدم تارةً ومع كذبه أخرى، كقولنا: ليس البتة إذا كان الإنسانُ حيوانًا أو فرسًا، فالإنسانُ حَجر فلا ينتجُ رَفع التّالي.

قوله: (لكِنْ بِالقُوَّةِ يلزَمُ مِنْ وَضْعِ المُقَدَّمِ... إلخ):

فيه نظرٌ، لأنه إذا لم يكُن بينَ أمرينِ اتصالٌ أو انفصالٌ لم يلزمْ من وجودِ أحدِهما أو نقيضِه وجُود الآخَر أو عَدمه -على ما سبقَ في مَبحث استلزامِ المُتصلة السّالبة مُتصلة مُوجبة تُناقضها في التالي- ويتّضح بالمِثال الذي ذكرناه، إذ لا يصحّ أن تقول: لكن الإنسانَ حيوانٌ فليس الفَرس بحَيوان، وليُراجع ما تقدّم.

قوله: (ويَلزَمُ أيضًا بِالقُوَّةِ مِنْ وَضْعِ التَّالِي رَفْعُ المُقَدَّمِ لاقْتِضَاءِ العَكْسِ.. إلخ):

فيه نظرٌ، إذ لا يصحّ أن تقولَ في المِثال المَذكور: لكن الفَرس حَيوان فليس الإنسانُ بحيوانٍ.

وأما أن العَكس المُستوي يقتضِي ذلك مَمنوع، وإنما يَقتضي قَضية سَالبة لُزوميّة، وهي قَولك في عَكس المِثال المَذكور: ليس البتةَ إذا كان الفَرس حيوانًا فالإنسانُ [94/ أ] حيوانٌ، ومَضمونها: سَلب لُزوم حيوانيّة الإنسانِ لحَيوانيّة الفَرس عَكس مَضمون الأصلِ، وذلك أعمّ من لُزوم سَلب حيوانيّة الإنسانِ عن حَيوانية الفَرس -الذِي هو مَضمون الإنتاجِ الذي زَعمه- ولا بُد من مُراجعة ما تقدّم.

قوله: (نَعَمْ لَوْ كَانَتْ وَقْتَ الاتِّصَالِ... إلخ):

إشارةٌ إلى أنه:

لا بُد أن تكون الشرطيّة كُلية -وقد سبق معنى كُليّتها-.

أو يكون الاستثناءُ كليًا -أي متحقّقًا في جميع الأزمانِ، وعلى جميع الأوضاعِ التي لا تُنافي وَضع المُقدم-.

أو يكون وضعُ اللزومِ بعينِه وضعَ الاستثناءِ، كقولنا: إن قَدِم زيدٌ الآنَ فهو مُكرم، لكنه قدمَ الآنَ.

ولو لم يكن شَيء من ذلك لكانَ اللزُوم على بعض الأوضاعِ أو الاستثنَاء على وضعٍ آخرَ، فلا يلزمُ من وضعِ أحدِ جُزأيِ الشّرطية أو رَفعه وَضع الآخَر ورَفعه، وليس المُراد بكُليّة الاستثنَاء دَوام الوَضع أو الرّفع في جَميع الأزمنةِ.

قال القُطْب: والمَذكور في بعضِ الكُتب أن دوامَ الوَضع أو الرّفع ينتجُ، وهو إنما يصحّ لو فسّرنا الشرطيّة الكُلية بما يكونُ اللزومُ أو العِناد متحققًا مع الأوضاعِ المُتحققة في نفسِ الأمرِ، حتى يلزمَ من دوامِ الوَضع أو الرّفع تحقُّقه مع جميعِ الأوضاعِ المُعتبرة -وليس كذلكَ- بل هي مُفسّرة بتحقّق اللزومِ أو العِناد على الأوضاعِ غير المُنافية للمُقدم.

فيجُوز أن يكونَ اللزُوم في الجُزئيّة له شَرط لا يوجَد أبدًا مع وجودِ المَلزوم دائمًا، وح لا يَلزم وجُود اللازِم لعَدم تحقّق وَضع المَلزوم مع اللازمِ وشَرطه، لانتفائِهما دائمًا.

كما يصدقُ قولنا: قد يكون إذا كان الواجبُ موجودًا كان الجزء موجودًا من الشكلِ الثالث، وهو قولُنا: كلما كان الواجبُ والجُزء مَوْجودين كان الواجبُ موجودًا، وكلما كان الواجبُ والجُزء موجودَيْن كان الجُزء موجودًا، وينتجُ من هذا الشّكل المَطلوب، والوَاجب مَوجود دائمًا، ولا يَلزم منه أن يكونَ الجُزء موجودًا في الجُملة، لأن المَلزوم هاهنا [94/ ب] إنما هو على وَضع اجتماعِ الوَاجب والجُزء في الوجُود -وليس بواقعٍ أصلًا-.

قوله: (لِأَنَّ العِلْمَ بِصِدْقِ الاتِّفَاقِيَّةِ):

عبارةُ شارحِ «المَطَالع»: لأن المُتصلة الاتفاقِيّة لم تنتجْ لا وضعَ مُقدمها عَين التّالي، ولا رفعَ تالِيها رفعَ المُقدم؛ أما رَفع مُقدمها، فلأن العِلم بوجودِ تالِيها لا يتوقّف على العِلم بالوَضع، بل هو حاصلٌ قبل العِلم بالوَضع، ولأن العِلم بصِدق الاتّفاقية مُستفاد مِن العِلم بصِدق التالِي، فلو اسْتُفِيد العِلمُ به من العِلم بها لزمَ الدَّوْر(1)، اهـ.

---

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 329).

فجعلَ مَحَلّ الاستدلالِ عَدم استلزَام وَضع المُقدم عَين التالِي -وذكرَ وَجْهين- والمُصنف جعلَ مَحَلّ الاستدلالِ عَدم استلزامِ وَضع أحدهما عن الآخر -وذكرَ الوَجه الأخيرَ- ثم ذكرَ الوجهَ الأوّل بعدُ في قَوله: وبالجُملة.

قوله: (وأمّا إنْ رَفعَتْه كانت استثنائيّةً كاذبةً):

هذا ظاهرٌ في الاتفاقيّة الخَاصة، لصدق طرفيها، فلا يكون بين نَقيضهما اتفاقٌ لكذبهما، ولذا قال المُصنف: لأن الاتفاقيّة طَرفاها صادقانِ، وأما العَامة فلا يُعتبر صِدق طرفَيْها معًا حتى يلزمَ من رفعِ أحدِهما كذبُ الاستثنائيّة.

نَعَمْ يُعتبر فيها صِدق التالي على تَقدير صدق المُقدم، وح فلا يَلزم من رفعِه أيضًا كذبُ الاستثنائيّة.

ثم إن الإمامَ زعمَ أن التّالي إذا كان مطلقًا عامًا لم ينتجْ استثناءَ نقيضِه، كقولِنا: كلما كان هذا إنسانًا فهو ضاحكٌ -بالإطلاقِ العَام- فلو اسْتُثنيَ نَقيضُ التالِي لم يلزمْ أنه ليس بإنسانٍ، لأن بعض من ليس بضاحكٍ إنسانٌ، نَعَمْ لو اعتبر الدوَام في نفيِ التّالي أنتجَ.

قال القُطْب: وهذا ضعيفٌ، لأن استثناءَ نَقيض التالِي إنما يُتصوّر إذا اعتبرَ معه الدَّوام، ضَرورة أن نقيضَ المُطلقة الدّائمة، فلا يكونُ اعتبارُ الدوامِ أمرًا زائدًا على استثناءِ النقيضِ، والحاصلُ: وجُوب رِعاية جِهة المُقدم والتّالي في أخذِ النقيضِ، لئلّا يقع الغَلَط (1)، اهـ.

وبهذا تَعلم [95/أ] وجوبَ رعايةِ الاتّحاد في الوحداتِ كلّها -على ما سبق في التّناقُض-.

(1) «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار» (ص: 330).

قوله: (وَلَا يَلْزَمُ ذَلِكَ الْمُنْفَصِلَةَ الاتِّفَاقِيَّةَ):

صرَّحوا بلزومِ عدمِ الفَائدة لأن صِدق أحدِ طرفَيْها معلومٌ قبلَ الاستثناءِ، ونُوقِش فيه بأَنّ المَعلوم قبلَ الاستثناءِ هو صِدق أحدِهما على التَّعيين، وهو ظاهرٌ.

قوله: (وَإِلَّا فَقَدْ تَقَدَّمَ الْبُرْهَانُ... إلخ):

يَعني: في مَبحث تَقديم الشَّرْطية إلى حَقيقيةٍ وغيرها، وقد قدّمنا هناك ما يَنبغي استحضارُه، واللهُ سبحانَه أعلمُ، اهـ.

انتهَى حَاشية سَيِّدي عُمَر الفَاسِيّ على «شَرحِ مُختصرِ السُّنُوسِيّ». [95/ ب]

المحتويات

المعرِّفات

تحرير النظر على مسائل المختصر

اعلم بارك الله فيك أن العناية بالمنطق هو عناية بالانسان وفكره، إذ هو علم يبحث في كيفية تقييم الحجج والأسباب. أما عملية التفكير النقدي فهي أداة تستخدم المنطق لكشف الحقيقة وفصلها عن الخطأ، والأفكار المعقولة عن اللامعقول. نحتاج إلى فهم أفضل لأدوات المنطق والتفكير النقدي إذا أردنا الحصول على أفضل تقييم للأفكار والحجج التي نواجهها.

وعندما يتعلق الأمر بتقييم الحجج فهنا المنطق ليس مجرد رأي، هناك مبادئ ومعايير محددة يجب مراعاتها والالتزام بها ومن ثم ننتقل للمنطق. إذا لم تستخدم هذه المعايير في تبرير الادعاءات فلا يمكن اعتبارها منطقية.

وهذه النقطة مهمة لأن بعض الناس لا يدركون أن ما يبدو معقولا ليس بالضرورة أن يكون منطقيا. هذه العملية من طرح الأسئلة و بحث إجابتها والتفكير باستخدام أساسيات المنطق أمر بالغ الأهمية لتكوين فكري منطقي عقلاني.